RADU TEODORESCU

MODELUL INTELECTUALULUI ÎN ORTODOXIA MODERNĂ DE TIP ROMÂNESC

Universitatea 1 Decembrie 1918 Alba Iulia
2002

1. INTRODUCERE

a) Motivul, interesul şi contextul eseului

Motivul eseului de faţă porneşte din dorinţa de-a aprecia cultura şi spiritualitatea românească ortodoxă de astăzi pe fondul unei anume reticenţe exprimată la nivel secular.

Pe ansamblu, dintr-o perspectivă duhovnicească, complexitatea secolul al XX-lea poate fi redusă ca un secol al tragediei şi al războaielor mondiale, a cruzimii distrugerii sensului de lege morală, a efectelor dezastruoase asupra mediului natural, al unei lipse de spiritualitate genuină pline cu infuzii de surogate post-moderne (în mare majoritate cu vagi reflexe de New Age sau de umanism secular). Secolul XX a adus cu sine o lipsă de valori sociale şi etice care nu a făcut nimic altceva decât să pună omenirea într-o situaţie şi un tip de criză spirituală în genere fără precedent. "Cerinţele firii" şi "realizările tehnicii" sunt într-un profund contrast. Activitatea industrială, distrugerea structurilor tradiţionale, urbanizarea, schimbările ce apar la nivel socio-politic şi legislativ sunt probleme ce aşteaptă încă soluţii şi finalizări temerare. Se cunoaşte ce urmări au avut ideologiile totalitare ante-decembriste prin interpretarea abuzivă a premiselor tehnice şi aspiraţiilor sociale: sărăcie nejustificată, deznădejde, lipsă de simţ mistic şi mai ales descompunere morală. Elementul spiritual nu a dispărut însă. La ora actuală România are mai multe biserici şi mănăstiri decât Rusia şi Grecia, cel puţin la nivel statistic, iar din punct de vedere al şcolilor de teologie ortodoxă este pe cale – dacă nu a şi devenit – ţara cu cele mai multe şcoli de teologie ortodoxă (deşi nu ne putem pronunţa în ce sens acesta dezvoltare a şcolilor de teologie este pozitivă sau un fel de "inflaţie teologică" ce nu are menirea de a produce instituţii profesionale de calitate sacerdotală). Consecutiv astăzi se urmăreşte integrarea deplină României în era "civilizaţiei tehnice" din spaţiul european post-modern.

Este în interesul autorului să sublinieze că scopul de faţă al lucrării nu este demonstrarea unei **sinteze universale** care să participe la integrarea culturii şi spiritualităţii române în *noul* spaţiu european.[1][1] Efortul nostru primordial este de *conştientizare* a dimensiunii spirituale în care trăiesc unii intelectuali. Nu credem într-o "vocaţie universală" a spiritualităţii româneşti care caută să definească în mod sistematic omul. Substratul metafizic, constanta istorică, fondul biologic, viziunea politică, structura instituţională, funcţia economică, comunitatea socială şi stilul cultural al spiritualităţii şi culturii române nu sunt obiective în sine ale prezentei lucrări.[2][2] Importanţa intelectualilor pentru societatea de azi este covârşitoare. În

1[1] Hegel este cel care a emis teoria că fiecare societate se vede pe sine ca pe "ultimul pas în evoluţia umanităţii." [Considerăm ca lucrarea Pr. Prof. Dr. Dumitru Staniloae *Reflexii despre spiritualitatea poporului român* (Scrisul Românesc: Craiova, 1992) se înscrie pe această linie de gândire.

măsura în care intelectualii sunt perpetuu gata să "inventeze" strategic ziua de mâine, asta ne poate spune măcar ceva despre cine sunt ei azi.

După primul şi al II-lea război mondial în România a urmat perioada comunismului în care s-au înregistrat ani extremi, exacerbaţi până la limita cea mai sumbră a distrugerii, a negaţiei, a disperării. În fondul general al situaţiei globale intrase în joc imaginea dezintegrării nucleare: atomul, temeiul însuşi al edificiului lumii vizibile în unele filosofii antice, *initium creationis,* revenea ca şi modalitate de distrugere şi neantizare totală.[3][3] Cuvântul părintelui Sofronie Saharov este cât se poate de evident şi concludent în acest sens:

> "La începutul secolului nostru, "stareţului Siluan" i-a fost dat cuvântul Domnului: "Ţine mintea în iad şi nu deznădăjdui!" Nu pot preciza data exactă a acestui eveniment. Ar fi putut avea loc în 1906. În jurul acestui an sau mai curând în 1905, lumea a luat cunoştinţă de ecuaţia lui Einstein: $E=MC^2$. Această formulă stă la baza ecuaţiei şi ştiinţei contemporane. Ea a eliberat surse colosale de energie pentru viaţă. Dar pe de altă parte a marcat şi începutul pregătirii focului apocaliptic gata să închidă întreaga viaţă pe pământ. Cuvântul lui Hristos: "şi nu deznădăjdui a fost dat de Siluan pentru epoca noastră caracterizată printr-o disperare generală deosebit de apăsătoare. Oamenii secolului nostru devin, adesea împotriva voinţei lor, complici morali ai unor fratricide regionale, ba chiar planetare. Ca atare, aşadar ca şi complici care nu se căiesc, ei pierd fireşte harul Duhului Sfânt şi nu pot crede în nemurirea lor prin înviere. Mai mult, nici măcar nu mai aspiră la ea. În chiar această autocondamnare la o anihilare totală după moarte rezidă esenţa spirituală a disperării."[4][4]

În toată această învolburare intelectualii care au încercat să ducă o viaţă morală şi s-au aflat la cârmuirea altor destine au încercat să descifreze anumite "semne ale timpului", descifrare care ar putea duce spre o nouă încifrare de urnire a istoriei şi deci o reorientare a destinului uman. Intelectualul din spaţiul românesc se găsea confruntat cu propria *imagine integrală.* Această imagine integrală aducea cu sine mutaţii lăuntrice, transmutări în *conştiinţă*, o gândire critică, reflexivă menită să aprecieze latura spirituală a lucrurilor.

b) Cultura şi Biserica întru dialog în context mistic

Intelectuali[5]***[5]*** îi considerăm pe cei care se ocupă cu cuvântul *scris* şi *vorbit*[6][6], pe cei care "mânuiesc" informaţia (ne propunem să-i luăm în calcul pe cei mai

---

2[2] "Întreaga noastră istorie colectivă subiectivă – sufletul corpului nostru social – este încodată în tipăritură… dacă cineva întoarce spatele culturii tipărite ce mai rămâne din sentimentul de cultură şi continuitate al acelei persoane?" Sven Birkerts, *The Gutenberg Elegies: The Fate of Reading in an Electronic Age* (Faber & Faber: Boston, 1994) p. 20.

3[3] Nu ne putem explica de ce, din punct de vedere militar, siguranţa totală precum şi pacea lumii se poate "realiza" numai când avem posibilitatea de a distruge nuclear întreaga planetă. Anumite supraputeri ale zilei de azi au capacitatea de a aneaniza planeta complet în mai puţin de câteva ore. Paradoxul siguranţei depline se pare că constă în distrugerea deplină.

4[4] Arhimandritul Sofronie, *Îl vom vedea pe Dumnezeu aşa cum este El* (Maldon: Essex, 1984) p. 197.

5[5] Etimologia cuvântului intelectual nu este certă. Unele speculaţii lingvistice tind să creadă că la origine, în limba latină, *intelectus* s-a compus din doi termeni *inter* şi *lego*, care desemna capacitatea de a face legături între diferite obiecte, structuri mentale, idei filosofice etc.

profesionişti şi mai ales de interes.) Dialogul intelectualilor cu Biserica este de permanentă fascinaţie pentru autorul lucrării de faţă. Biserica Ortodoxă îşi propune un permanent dialog cu culturile în care se încadrează la nivel etnic şi nu respinge înglobarea culturii respective în patrimoniul ei [cel mai bun exemplu este aşa numita *elenizare a creştinismului* sau *creştinizare a elenismului* (teorie susţinută de teologul protestant Adolf Harnack)].[7][7] Astfel corpul lucrării de faţă nu este unul de "critică" teologică sau de pură angajare în dialog ci, mai cu seamă de sinteză şi utilitate a discursului teologic, de **practică duhovnicească**. Trebuie vizată de asemenea relaţia etimologică universală **cult-cultură** [această apropiere etimologică nu este comună numai limbii române, ci şi englezei, francezei, germanei]. Nichifor Crainic face un amplu comentariu destul de concludent în această direcţie:

"Cultul divin îmbracă formele cele mai strălucitoare ale culturii omeneşti. Geniul arhitectonic ridică în cinstea lui cele mai măreţe monumente din câte există pe pământ. Geniul pictural îi aduce ofrandă cele mai fermecătoare plăsmuiri de culori. Geniul literar, cele mai sublime cuvinte. Geniul muzical, cele mai înalte melodii. Geniul înţelepciunii, gândurile cele mai adânci pentru a lămuri tainele credinţei. Geniul ştiinţific, întreaga tehnică spiritului omenesc pentru a construi şi a explica rostul tuturor acestor ofrande. Cultul divin este sinteza superlativă a culturii. Din acest punct de vedere, el reprezintă prin excelenţă fuziunea istorică a spiritului transcendent cu geniul omenesc şi ne ajută să înţelegem mai bine poziţia religiei faţă de cultură."[8][8]

6[6] "Cei vechi erau perfect conştienţi de superioritatea cuvântului rostit asupra celui scris. Ei ştiau că în actul pronunţării, cu tot ceea ce implică el ca realizare "muzicală", paralingvistică, se manifestă o forţă persuasivă pe care scrisul nu o poate nicicum transmite. Virtuţile incantatorii ale emisiunii orale pot delecta dar şi manipula conştiinţele, chiar în pofida unei argumentaţii, prin simplul efect al magnetismului rostirii, pe care practica hipnozei verbale l-a pus strălucit în evidenţă. Cercetările medicale moderne au demonstrat că, indiferent dacă se recurge sau nu şi la alte mijloace, reuşita hipnozei "se bazează pe în primul rând pe acţiunea sugestivă a cuvintelor" (V. A. Gheorghiu, *Hipnoza*, (Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică: Bucureşti, 1977). Mai mult decât atât, specialişti în *kinezică* [disciplină care studiază comunicarea prin gest şi expresie facială, iniţiată în anii 1940 de americanul Ray Birdwhistell] susţin că, până şi într-o conversaţie banală, mesajul trimis depinde în mai mare măsură de factorii paralingvistici decât de conţinutul discursului verbal [Albert Mehrabian, *Non-verbal Communication* (Aldine, 1972)]." Mihai Dinu, *Gutenberg, Computer, Internet* (Bucureşti, 2000) p. 50.

7[7] Oameni ca Taine, Nietzsche şi Sombart fac distincţii între diferite trăsături etnice specifice fiecărui popor. Ei cred că de exemplu englezul **trivializează** şi degradează tot ceea ce primeşte la starea de natură. Spre deosebire de alte naţii, englezii sunt buni exactitate, în a cuprinde chestiuni morale şi a le preciza în cifre, greutăţi măsuri, geografie şi statistică, pe bază de texte şi de bun simţ. Francezii sunt cei care subţiază, simplifică, logicizează şi curăţă. Germanii sunt cei care amestecă, intervin, încâlcesc. Spiritul german este cel mai aproape pentru a reproduce cele mai îndepărtate şi cele mai bizare stări ale gândirii umane. Românii sunt caracterizaţi de spirit mioritic. Prin urmare toate naţiunile au tipologii etnice distincte. Ioannis Romanidis este cel care a lansat o teorie conform căreia Imperiul Roman creştinat, constantinian, ar fi avut ca bază culturală **elenismul creştin patristic** grec şi latin şi ca atare un etos personalist, ascetic şi contemplativ. Aceasta a dispărut în secolul IX în apus când francii au înlocuit teologia patristică cu cea eretică [neoplatonică] a lui Augustin. Aceste considerente sunt considerate de Christos Yannaras ca fiind "*utopie teologico-politică*". A se vedea *Persoană şi comuniune* (Sibiu, 1993) p. 368 nota de subsol.

8[8] Nichifor Crainic, *Nostalgia paradisului* p. 64-65.

Cultură însemna, în sens originar, lucrarea pământului, în strânsă legătură cu verbul latinesc *colo, colere* [mai ales cu participiul: *cultus, a, um*]: a lucra, a îngrijii. *Cultus* însemna cult religios, închinare, adorare adusă zeilor. Cultul în sensul culturii însă nu mai are o semnificaţie prea profundă astăzi.

Intelectualii sunt cei care operează în această lume prin puterea cuvântului. În *Facere* Dumnezeu creează *ex nihilo* numai prin puterea Cuvântului său şi potrivit celei mai mistice dintre Evanghelii, "La început era Cuvântul şi Cuvântul era la Dumnezeu şi Dumnezeu era Cuvântul. (...) Toate prin El s-au făcut; şi fără El nimic nu s-a făcut din ceea ce s-a făcut" (*Ioan 1, 1-2*).[9][9] Intelectul este un dar dumnezeiesc, o binecuvântare divină prin care omul îşi are o menire sacerdotală cosmică. Intelectualul are menirea de a fii un *"sacerdotum creationis"* realizând o armonie cu mediul exterior, intrând într-o sferă comună de influenţe reciproce. Intelectul are un rol sacrificial din direcţia dumnezeiască, un fel de *"vicarum anima"*, un dar pe care omul îl primeşte spre îndumnezeire şi-l duce înapoi în chip transfigurat. Intelectul în concepţia ortodoxă românească este înţeles ca o dimensiune străvezie prin care Dumnezeu se deschide spre creaţie. Intelectul nu este înţeles într-un mod maniheist, gnostic sau materialist, ci ca un mediu prin care Dumnezeu devine străveziu.[10][10]

c) Intelectualul în contextul culturii postmoderne

Intelectualul secolului XX devine capabil să creeze o *expansiune* şi o anumită *intensiune* spirituală a fiinţei.[11][11] Trebuie spus că astăzi este deosebit de important ca intelectualul să nu primească imaginea *ignoranţei*. Ignoranţa este mult prea facilă, promptă şi suficientă, în timp ce unui intelectual i se cere, răbdare, modestie, actul de-a cunoaşte în sine fiind îndelungat ţinând cont că în conformitate cu toate manualele de învăţat, cunoaşterea se dobândeşte destul de greu [nu vorbim aici de o cunoaştere

---

9[9] Filon din Alexandria este cel care – ca şi filosof evreu – a elaborat într-o sinteză originală, tradiţia ebraică cu concepţia platonică, asupra naturii arhetipale a ideilor în care un rol important îl are Logosul. Ibn Arabi (1200) – cel mai prestigios gânditor al sufismului medieval – construieşte un sistem teologic care se bazează mai mult sau mai puţin pe Logosul divin.

10[10] Augustin, *De Magistro* (Humanitas: Bucureşti, 1994), foloseşte expresia *in templo mentis* – expresie luată de la Lucreţiu: *Proxima fert humanum in pectus templaque mentis,* V 103; prin această expresie se înţelege că intelectul are menirea unui templu al sufletului, mai precis locul prin care se intră în sufletul omenesc [de fapt pe filieră elină, acesta este şi sensul termenului de *nous*]. Prin intelect se pătrunde în "tainiţele, ascunzişurile" sufletului, *penetralia*, termen folosit şi în alte lucrări augustiniene; substantivul provine din adjectivul *penetralis* "care este înăuntru". Actul intelectului, în sens mistic, este un *sacrificiu secret* care se săvârşeşte în partea cea mai ascunsă a templului sufletului [*penetralia mentis* = partea ascunsă a activităţii mentale, locul secret în care se realizează gândirea verbală.] "Altceva este cognoscibilul după cum altceva este vorbirea şi altceva cunoaşterea. Pentru aceasta nu pot fi exprimate cu claritate multe din acele care se înţeleg în chip obscur despre Dumnezeu, ci suntem siliţi să exprimăm lucrurile, care sunt mai presus de noi, în felul nostru omenesc de a vorbi, după cum spunem că Dumnezeu doarme, că se mânie, că nu ne poartă de grijă, că are mâini, picioare şi cele asemenea." Sf. Ioan Damaschinul, *Dogmatica* (Editura Scripta: Craiova, 1993) p. 16.

11[11] Frithjof Schuon, *Despre Unitatea Transcendetală a Tuturor Religiilor* (Humanitas: Bucureşti, 1994) a se vedea introducerea lui Andrei Scrima pp. 5-18.

informativă, ci de una *formativă* prin care spiritul uman se dezvoltă şi la nivel experimental nu numai la nivel intelectual.][12][12] Această cunoaştere nu este o **cunoaştere paradiziacă**, cum îi place lui Lucian Blaga[13][13] s-o numească, nu este nici o **cunoaştere luciferică**, ci este o ***cunoaştere noetică*[14]*[14]*** care iasă din mintea unui intelect luminat de har, este vorba de o cunoaştere care are analogie cu cunoaşterea şi experienţa directă pe care o are un sfânt. Este foarte important să evidenţiem un aspect pe care îl pune în evidenţă Arhimandritul Sofronie din Essex:

"Teologul intelectualist procedează asemenea unui arhitect care proiectează construcţia unui palat sau a unui templu: ca materiale de construcţie el utilizează noţiuni empirice şi metafizice şi se îngrijeşte mai puţin de conformitatea edificiului său ideal cu ordinea ideală a lucrurilor, cât de măreţia şi de armonia ei logică. Poate părea ciudat că mulţi oameni mari n-au putut să rezista unei ispite în fond atât de naive, a cărei sursă ascunsă nu e alta decât *mândria.* Oamenii se leagă adeseori de roadele minţii lor ca o mamă de copilul ei. Intelectualul îşi iubeşte creaţia ca pe sine însuşi, se identifică cu ea, mărginindu-se la cercul ei. Intervenţia umană nu mai are atunci nici un efect: dacă omul nu renunţă el însuşi la pretinsa sa bogăţie, nu va ajunge nici la rugăciunea curată, nici la adevărata contemplaţie."[15][15]

În acest sens şi Nae Ionescu în *Curs de metafizică* face o distincţie destul de tranşantă. Este adevărat că prin cultură ne lărgim *cercul realităţii* în care trăim. Sunt multe etape generale şi particulare pe care un om de cultură le parcurge: înmagazinarea datelor, munca şi strădania de sinteză, conexiunile mentale pe care se străduieşte să le facă, lectura ştiinţelor şi-a domeniilor paralele, lectura comparativă etc., dar trebuie să fie un moment care "îngemănează" toate aceste tendinţe mai adverse sau mai apropiate, este vorba de aşa zisa ***indiferenţă spirituală pentru produsele culturii:***

12[12] Pavel Mureşan, *Învăţarea eficientă şi rapidă* (Editura Ceres: Bucureşti, 1990). Departe de a aprecia un **"Dumnezeu al teologilor"** sau un **"Dumnezeu al culturii şi filosofiei"** lucrarea de faţă îşi propune să analizeze modalităţi de "*trans*figurare" a intelectului, de "*trans*cedere" în sensul apofatic al lui Dionisie Areopagitul. În greceşte cuvântul *metamorfosis* [transfigurare, transcedere] are o semnificaţie destul de profundă: trecerea de orice figură, de orice intelect, de orice expresie. Nu îl putem vedea pe Dumnezeu limitându-se la nivelul unei culturi, etnii sau domeniu religios [a se vedea 1 Corinteni 1, 12-13]. "Transcedentalul înseamnă chemarea la sărbătoarea **Universalului celui Viu**, *refuzul lui nu ţine oare de temerea noastră faţă de darurile Duhului şi de tendinţa de a ne zgribuli în micile noastre adăposturi preacunoscute? Andrei Scrima* p. 16.

13[13] Lucian Blaga, *Cunoaşterea Luciferică* (Humanitas Bucureşti: 1993) p. 20.

14[14] Plecând pe o filieră aristotelică, Alexandru de Afrodisias este cel care a termenul de: *nous poiitikos*, cu sensul că intelectul este o parte a sufletului uman. În acest înţeles, intelectul vine ca ceva din afară. Este o sursă eternă care potenţiază toate activităţile intelectuale în interiorul persoanelor umane, deşi nu aparţine exclusiv nici unei dintre ele. În această înţelegere, intelectul este o substanţă eternă ce are existenţă de sine, un fel de energie imaterială. Această substanţă este imaterială şi provine din divinitate. Este prima cauză a mişcării şi energiei. De fapt această substanţă este mult mai mult, este chiar sufletul în sine. M. de Corte, *La Doctrine de l'Intelligence chez Aristote* (Paris, 1934) p. 91sq.

15[15] Arhimandritul Sofronie, *Viaţa şi Învăţătura stareţului Siluan Athonitul* (Editura Deisis: Sibiu, 1999) pp. 147-148.

“În momentul în care se iveşte această **indiferenţă spirituală** *pentru produsele culturii*, poţi să ataci problemele de metafizică pentru că dovedeşti că unitatea ta spirituală s-a închegat şi are o formulare organică. Până atunci, nu; până atunci poţi să faci cel mult dialectică, poţi să faci construcţii de interes estetic, sau de interes logic, dar nu poţi să faci construcţii cu semnificaţie metafizică pur şi simplu, adică nu poţi să-ţi cauţi tu calea înspre anumite adevăruri fundamentale.”[16][16]

d) Intelectualul veritabil ca mistagog *vis-à-vis* de pericolul autodeificării culturale

După ce s-a trecut de nivelul cultural şi de cel metafizic se pătrunde în cel mistic. Astfel, tradiţia ortodoxă are mulţi sfinţi intelectuali de primă mărime şi de prim rang intelectual: Origen, Evagrie Ponticul, Dionisie Areopagitul, Maxim Mărturisitorul etc. Astfel că intelectualul creştin apare ca o figură care se “interiorizează”, el are un interes general pentru subiectivizare şi introspecţie. Fiecare intelectual trebuie privit ca un univers spiritual în care se găsesc potenţial cele mai înalte dimensiuni mistice. Astfel că unirea cu divinul devine un proces de purificare internă, prin care se pătrunde în adâncurile inimii unde se va arăta lumina necreată.[17][17]

Intelectualul ortodox nu urmăreşte o experienţă privată şi incomunicabilă. Intelectualul este prin excelenţă un om pentru alţii, o persoană care creşte în iubire şi în cunoştinţă ca să împărtăşească cu alţii. Aceasta este o realizare intelectuală extrem de importantă, aceea de a împărtăşi propriile experienţe şi viziuni.

“Idealul de bază al Ortodoxiei nu este etic, ci estetic-religios; este viziunea “frumuseţii spirituale”; pentru al apropia trebuie să ai “o artă spirituală”, o inspiraţie creatoare. Această artă, rămâne privilegiul unui număr mic de oameni; ceilalţi se mulţumesc cu morala, care prin ea însăşi are “gust spiritual”, ea nu inspiră, disciplinează numai. Moralismul, apoteozat de etica rigoristă şi autonomă a lui Kant, ca şi probabilismul practic, este străin de Ortodoxie. Nu s-ar putea tăgădui că acest **estetism spiritual** al Ortodoxiei degenerează uneori în indiferenţa faţă de necesităţile practice şi mai ales faţă de educaţia metodică a voinţei…Ortodoxia nu convinge; *ea formează şi atrage*: acesta este mijlocul ei de acţiune în lume.”[18][18]

Un intelect care este lipsit de un fior mistic nu va putea edifica pe cei din jur în sens mistic. Cunoaşterea metafizică, istoria, sociologia, analiza psihologică fără un adânc simţ mistic rămân doar nişte discipline seci şi fără prea multă noimă. Sursa ultimă a cunoaşteri provine din absolutul divin.

“Oamenii de ştiinţă sunt, în foarte copleşitoarea lor majoritate fie **realişti** fie **idealişti**. Şi în ambele cazuri, dogmatici, absolutişti, nu pozitivişti. Iar ştiinţa pe care o fac, raţionalistă în spiritul ei general, ascultă, ca de o normă indiscutabilă a ei, de principiul **determinismului**

16[16] Nae Ionescu, *Curs de metafizică* (Humanitas: Bucureşti, 1995) p. 13. Această indiferenţă este identică cu conceptul lui Nicolae al Cusei de **docta ignorantia** [ignoranţă doctă].

17[17] Anumite similitudini se pot întâlni în Hinduism, Plotin făcând referinţă la şcoala Hindusă *Advaita*, cu al său unul ce corespunde sinelui profund (*Atman*) al înţelepţilor indieni. În acelaşi timp această formulă a descoperirii sinelui prin intelect are o analogie în *Upanişade* prin formula “Tu eşti aceea” (*Tam vam asi*) *The Upanishads,* “Chadoya Upanishad” (New York, 1965) pp. 117-118.

18[18] Serghei Bulgakov, *Ortodoxia* (Editura Paideia: Bucureşti, 1994) p. 157.

universal şi absolut, care nu e conceput ca o vedere subiectivă a inteligenţei, ci ca o lege de care ascultă aievea existenţa însăşi, toată existenţa."[19][19]

Actul cultural ca şi actul spiritual sunt două diferite, dar aceasta nu înseamnă şi o distanţare a lor sau o opoziţie disonantă a lor. Ambele acte îi au în vedere pe ceilalţi. Menirea unui act cultural are o dimensiune dialogică în sensul unei deschideri spre celălalt, în timp ce actul spiritual urmăreşte o relaţie cu Dumnezeu.

"Dorinţa de Celălalt, pe care o trăim în experienţa socială cea mai banală, este mişcarea fundamentală, orientarea absolută, sensul. În întreaga sa analiză a limbajului, filosofia contemporană insistă, desigur cu îndreptăţire, asupra *structurii hermeneutice* şi asupra efortului cultural al fiinţei întrupate care o exprimă. Nu s-a uitat oare o a treia dimensiune: direcţia către Celălalt care nu este doar colaboratorul şi vecinul operei noastre culturale de expresie sau clientul producţiei noastre artistice, ci interlocutorul nostru: acela pentru care expresia exprimă, pentru care celebrarea celebrează, el, în acelaşi timp, capăt al unei orientări şi semnificaţie primă?"[20][20]

În ultimul stagiu de luminare a intelectului se ajunge la vederea şi contemplarea directă a realităţilor divine. Din acel moment, intelectualul devine în adevăratul sens al cuvântului un mistic desăvârşit, un sfânt. Nevoia de comuniune nu poate fii epuizată numai printr-un simplu act de intelecţie sau de organizare socială, politică, legislativă etc. Mai recent, Ioan Ică junior a subliniat destul de caustic care ar fii rezultatele culturii ca şi cultură în sine. Cultura, dacă nu este dublată de o dorinţă de contemplaţie mistică, se poate transforma într-o modalitate de **autodeificare,** de îndumnezeire orgolioasă a sinelui. Acest lucru este forte bine reliefat mai ales ţinând cont că scopul vieţii mistice nu este doar mântuirea din acest interval istoric, ci îndumnezeirea (*theosis*) noastră. Pe fondul unei teologii neo-protestante post moderne care promovează în mod temerar o abjectă "teologiei a mântuirii"[*salvation theology*], maximalismul tradiţional al teologiei ortodoxe, mult mai subtil şi mai bine structurat decât noile erezii protestante, urmăreşte deificarea deplină a omului, nu numai mântuirea lui din acest spaţiu istoric.

"Fără a putea depăşii radical lumea, situându-se transcendent ei, ca zeii, dar şi fără a se putea acomoda definitiv la imanenţa pură a lumii ca animalele, omul subzistă precar în intervalul dintre o animalitate inacceptabilă ca atare până la capăt şi o divinitate inaccesibilă şi neasumabilă nici ea în mod definitiv pe cont propriu. Pentru a-şi face suportabilă supravieţuirea în acest interval, omul şi-a creat o "supra-natură" umană "sui-generis": **cultura**."[21][21]

Nivelul unui intelectual creştin se poate măsura în funcţie de nivelul de contemplaţie la care ajuns. Prin culturalizare, prin simpla informatizare mentală care se

19[19] D. D. Roşca, *Existenţa tragică* (Editura Dacia: Cluj-Napoca, 1995) p. 151.

20[20] Emmanuel Levinas, *Humanisme de l'autre homme,* "La signification et le sens", Paris, fata Morgana, pp. 49-50, text tradus în Marius Lazurca, *Invenţia trupului,* (Anastasia: Bucureşti, 1994) p. 26.

21[21] Diac. Ioan Ică jr., *"Îndumnezeirea omului", P. Nellas şi conflictul antropologiilor"* (Editura Deisis: Sibiu, 1994) pp. VI-VII, introducere la Panayotis Nellas, *Omul – Animal Îndumnezeit.*

practică la nivel pedagogic şi la nivelul formării spirituale a multor generaţii nu se poate ajunge la o privire obiectivă a vieţii dumnezeieşti.

"Trinitate supra-esenţială, supra-divină şi supra-bună, care stai în fruntea filosofiei creştine, îndreaptă-ne spre culmea cea mai înaltă, cea supra-lucitoare a prorocirilor mistice, unde stau cufundate în întunericul supra-luminos al tăcerii iniţiatoare de mistere taine cele mai simple, absolute şi imutabile ale teologiei, supra-strălucind în chipul cel mai luminos, în întunericul cel mai adânc şi supra-umplând minţile lipsite de vedere cu străluciri supra-frumoase în ceea ce-i cu desăvârşire cu neputinţă de atins. Iar tu scumpul meu Timotei, prin îndeletnicirea cea înflăcărată cu contemplările mistice leapădă şi simţurile şi activitatea minţii şi ridică-te, pe cât poţi, spre unirea fără cunoaştere (*agnosia*) cu Cel care-I mai presus de orice existenţă şi cunoaştere. Căci prin extazul nereţinut şi liberat de tine însuţi şi de toate, te vei reînălţa spre raza supranaturală a întunericului divin, după ce *vei fi îndepărtat de toate* şi *vei fi eliberat de toate*."[22][22]

Înainte de păcatul originar, omul era capabil să contempleze pe Dumnezeu, întrucât fusese pus în paradis. După cădere, omul este ispitit, atins de ignoranţă şi prins de concupiscenţa trupului. Este necesar un efort permanent şi de har ca să ne îndreptăm din nou spre Dumnezeu. Acest efort permanent şi susţinut este necesar pentru ca duhul să se stabilizeze, să se integreze şi să se desăvârşească. Fără această "stabilizare" a fiinţei duhovniceşti se poate ajunge la anumite dizlocari dogmatice care deşi pot fi corectate la nivel terminologic şi doctrinar totuşi frizează erezia.[23][23] În orice situaţie de criză, dacă se doreşte diagnosticarea şi terapia unei maladii spirituale trebuie plecat de la cauzele din spirit.

"S-a vorbit adesea de criza culturii de azi, manifestată prin haosul şi disperarea pe care le-a produs, dar, căutându-se pricinile acolo unde nu se aflau, s-a încercat remedierea ei prin leacuri ineficace. Pornindu-se de la un diagnostic greşit, s-au operat intervenţii în viaţa economică, aşa cum procedează cei care, în loc să atace direct microbii unei boli, încearcă să-i vindece numai leziunile exteriore sau numai simptoamele. Şi astfel, cultura şi-a purtat nestingherit paşii spre catastrofa finală, spre care o împingeau germenii distrugerii, pe care-i purta chiar în sânul ei...Nu cultura veritabilă şi deplină duce la distrugerea vieţii, ci numai o pseudo-cultură sau o cultură unilaterală. Astfel nu ne-am putea explica faptul că tocmai epoca în care s-au realizat cele mai multe invenţii şi descoperiri a coincis cu cea mai acută criză a culturii."[24][24]

Criza culturii moderne plecă în primul rând din lipsa de centrare pe valorile duhovniceşti şi se accentuează cele materiale. Centrarea pe cele materiale este numai o consecinţă a ceea ce s-a întâmplat în şi după starea paradiziacă. Acestea sunt văzute în strânsă legătură cu teologia **hainelor de piele** care reprezintă o modalitate materială de a supravieţui în acest interval istoric:

22[22] Dionisie Areopagitul, *Teologia Mistică* I, 1.

23[23] Bernard Clairvaux (1090-1153), teolog francez este cel care a deschis în apus "mistica speculativă" care este străină de duhul Ortodoxiei. El nu face nimic altceva decât să disloce anumite elemente ale dogmaticii accentuând "excelenţa ministeriului sacerdotal şi calităţile pe care le impune."

24[24] Constantin C. Pavel, *Tragedia omului în cultura modernă* (Anastasia: Bucureşti, 1997) p. 14-15.

"Hainele de piele sunt rezultatul natural al păcatului, reprezintă o întunecare a chipului lui Dumnezeu în om, o cădere din starea conformă naturii, constituind în acelaşi timp o osândă, o ofensă şi o rană."[25][25]

Prin urmare, situaţia generală a sferei umanului se află într-o stare de criză, nu numai o anumită cultură sau epocă istorică, ci speţa umană în ansamblu. Cu toate acestea este deosebit de greu să facem o demarcaţie clară şi sintetică la nivel biologic unde s-ar situa această disfuncţionalitate. Părintele Stăniloae urmând lui Maxim Mărturisitorul face o precizare în sensul unei "îngroşări a materiei", o anumită opacitate care trebuie să fie depăşită prin spiritualizarea materiei, pnevmatizarea ei dinamică. În fapt structura materiei este pnevmatică după cum arată descoperirile ştiinţei moderne.

"În fizică întâlnim idei în jurul teoriei despre *matricea S* [Matrix S]. Această teorie fundamentează ştiinţific ceea ce în mod metaforic a fost numit *bootstrap* (în lb. engleză, "şireturi", sugerându-se imaginea împletirii) Acest model a fost propus în decada a şasea a secolului XX, de către Geoffrey Chew, fiind preluat şi dezvoltat de către alţi fizicieni, ca David Bohm şi Fritjof Capra. Conform acestei teorii nu există o lume materială ci doar o ţesătură de conexiuni; nu există particule elementare ci doar modele dinamice care se întrepătrund în mod continuu. *Teoria bootstrap* conferă universului o conştiinţă ontologică, independentă de structura sa materială. Materia nu determină conştiinţa şi nici conştiinţa nu determină materia, dar atât materia cât şi conştiinţa sunt aspecte ale unei realităţi dinamice."[26][26]

Acest lucru este menţionat şi de William James prin faptul că el crede că viaţa religioasă este în strâns contact cu "conştiinţa subminală", rezervorul ideilor nebănuite şi al **energiilor latente.**[27][27] Adevărata cultură reprezintă înnobilarea inimii şi dezvoltarea minţii omeneşti. Adevărata cultură este numai în visteria inimii, arătarea în afară a comorilor bune de gândire şi simţire, cultura veritabilă. Se face comparaţia dintre inimă şi subconştient. Există mai multe terminologii şi ipoteze referitoare la împărţirea spaţiului intern al omului.

"Exemplul subconştientului – ar fi magma vulcanică, iar conştientul e locul de izbucnire, la fel cu paralelismul social: masa unei mulţimi ar fi subconştientul – cu tendinţe atavatice – pătura conducătoare – conştientul."[28][28]

În tradiţia ortodoxă mintea, *nous*, este potenţa tuturor actelor de cunoaştere şi de cugetare. Sf. Maxim crede că *nous*-ul este destinat vieţii veşnice. Părintele Dumitru

---

25[25] Dumitru Popescu, *Ortodoxie şi Contemporaneitate* (Bucureşti, 1996) p. 65. Interpretarea "hainelor de piele" în contextul referatului biblic asupra moralităţii trupului este menţionat de Sf. Grigore de Nazianz, *Oratio* 38, n. 12, *M.G.* XXXVI, c. 324. Gnostici valentinieni se pare că au fost primii care au sugerat că veşmintele de piele din Facere 3:21 reprezentau trupul cărnii; Sf. Irineu, *Adv. Haereses*, I.5.5, *M.G.* VII, c. 501. E. R. Dodds sugerează că această interpretare este în strânsă legătură cu vechiul înţeles orfic al cuvântului grecesc *hiton*. Se pare că acest termen era la începuturi de natură orfic-pitagoreană desemnând un trup carnal. În acelaşi sens este folosit de Platon şi Empedocle. Ca şi simbol al votului de iniţiere orfic se purta o tunică curată de lână care se pare că simboliza aceste haine de piele. Profiriu este cel care tot pe această filieră terminologică numeşte carnea, "haine de piele". E. R. Dodds, *The Elements of Theology* (Clarendon Press: Oxford, 1933) p. 307.

26[26] Dumitru Popescu, *Ştiinţă şi Teologie* (Bucureşti, 2001) p. 71.

Stăniloae recunoaşte şi el existenţa unui *subconştient.* Mintea în sens ortodox trebuie înţeleasă ca facultate de cunoaştere a celor spirituale nu numai a celor intelectuale, culturale. Este "inima" din adâncurile noastre. Însă şi psihologia are o zonă destul de largă de anchetă în această privinţă.

"Admiţând că există şi un subconştient pentru bagajul întunecos cel purtăm în noi, socotim că este potrivit ca pentru regiunea unde se cuprind virtual energiile umane ale sufletului şi prin care intră în el energiile divine, să utilizăm termenul de *transconştient*, sau de subconştient. Subconştientul ar fi cămara de-a stânga sau pivniţa întunecoasă a conştiinţei, unde s-au adunat cele rele ale noastre, născând resorturile patimilor; ar fi locul de pornire al poftei şi mâniei. Iar transconştientul sau subconştientul ar fi cămara de-a dreapta, sau foişorul de sus, unde stau depozitate şi lucrează energiile superioare, gata să inunde în viaţa conştientă şi chiar în subconştient, cu forţa lor curăţitoare, atunci când le oferim condiţii."[29][29]

2.NICOLAE STEINHARDT UN "BELFĂR" AL CULTURII ŞI SPIRITUALITĂŢII ROMÂNEŞTI

a) Caracteristici generale ale persoanlităţii cultural-spirituale ale lui Nicolae Steinardt

Personalitatea lui Nicolae Steinhardt este deosebit de complexă şi variată. El este doctor în drept şi un desăvârşit critic literar[30] pentru acest motiv, părintele nu este un om care "adoră" notele de subsol, bibliografiile extensive, trimiterile şi interconexiunile

27[27] "De acolo vin îndemnurile neprevăzute, prezumţiile sau antipatiile, opţiuni îndrăzneţe, superstiţiile, capriciile şi toate credinţele neraţionale. Din ele ies visurile noastre, şi, poate că tot în ele se reîntorc. De acolo ne vin toate experienţele mistice, toate fenomenele de telepatie, întrucât acestea există. Conştiinţa subliminală este aceea care hrăneşte viaţa spirituală. Oameni care au o viaţă spirituală intensă, se pare că nu au o conştiinţa subliminală de rând. În această conştiinţă subliminală s-au născut unele experienţe religioase, care au avut răsunet considerabil în istoria omenirii" W. James, *L'experience religieuse,* p. 403-404. Lucrarea de faţă consideră oportună idea unei "conştiinţe subliminale", dar se pare că W. James îi supra-apreciază importanţa. "Omul se realizează el însuşi şi reuşeşte să se realizeze doar în măsura în care se desacralizează el însuşi şi lumea. Sacrul este obstacolul prin excelenţă în calea libertăţii lui. El consideră că va fi cu adevărat liber doar atunci când va fi lichidat ultimul zeu." Dumitru Popescu, *Ortodoxie şi contemporaneitate* (Bucureşti, 1996) p. 153. Prin accentuarea acestei conştiinţe subliminale se scoate din tabloul general rolul lui Dumnezeu şi al energiilor lui creatoare.

28[28] Nicolae Mladin, *Prelegeri de mistică ortodoxă* (Târgu Mureş, 1996) p. 107.

29[29] Dumitru Stăniloae, *Ascetica şi mistica* (EIBMBOR: Bucureşti, 1992) p. 72.

textuale, ci mai degrabă se dovedeşte a fi un om al sintezei ideilor şi prezentării]. Trebuie spus că in cazul lui, memoria extraordinară – cel puţin din punctul nostru de vedere – se pare că nu avea limite. Când ne gândim la el trebuie să ne gândim în primul rând ca la un om de litere, un literat şi un om deosebit de cult.[31] Părintele este un estet al edificiului lingvistic şi al expresiei formulatoare. Îngemănarea de cultură şi spiritualitate este genuină şi are un rol fecund în formarea cititorului operelor cultural-teologice scrise de Steinardt.

b) Experienţa puşcăriei şi consecinţele ei asupra lui Steinardt

Sunt foarte multe experienţe care merită luate în considerare când vorbim despre Steinhardt dar se pare că cea care a marcat cel mai profund destinul său au fost anii de puşcărie[32]. Această experienţă se pare că a fost *o "experienţă esenţială"* care nu poate rămâne fără urme capitale în destinul unui om. Steinhardt însă este o prezenţă fascinantă la toate nivelele: literar, teologic, etic, critic, cultural. El părea, după mărturia celor care l-au cunoscut în viaţă, *rătăcitor printre oameni*, şi o *apariţie insolită contrastantă*. Convertit de la iudaism la ortodoxie, trăgându-se dintr-o familie de evrei, publicându-şi un volum de critică literară la 22 de ani [sub pseudonimul de *Antistihus*],[33] spre sfârşitul vieţii se călugăreşte la mănăstirea Rohia în Maramureş[34]. Biografia lui Steinhardt este foarte complexă dar noi ne propunem să analizăm aici mai mult ideile şi

30 A se vedea de exemplu Nicolae Steinhardt, *Monologul Polifonic* (Dacia: Cluj Napoca, 1993). Există şi o variantă italiană a *Jurnalului Fericirii* una franceză *Journal de la Felicite* (Paris : Arcanteres, editions ; UNESCO, 1996) precum şi una ungurească: *A Gyumolcs ideje* traducător Lang Zsolt (Cluj-Napoca: Koinonia, 1999). Fragmente sau publicat tangenţial în engleză.

31 Trebuie spus că Steinhardt este cel care a pus la punct biblioteca mănăstirii de la Rohia. Biblioteca aceasta e una dintre cele mai impresionante colecţii văzute vreodată in mănăstirile româneşti. Biblioteca înglobează aproximativ 25,000 volume.

32 Există o întreagă literatură de detenţie în peisajul cultural românesc prin care se exprimă experienţele mai mult sau mai puţin spirituale pe care marii intelectuali le-au suferit în timpul unor momente infernale. A se vedea spre exemplu Virgil Ierunca, *Fenomenul Piteşti,* (Humanitas: Bucureşti, 1990) sau Dumitru Bordeianu, *Mărturisiri din mlaştina disperării* (Bucureşti, 2001). Amprentele vieţii de temniţe s-au pus pe Steinhardt în mod vizibil. Când privea, Steinhardt scruta terenul pieziş, avea aproape permanent atenţia încordată, iar trupul său avea trăsături ascetice similare cu ale unui soldat încercat. Uneori, chiar monah fiind *râdea cu gura până la urechi*. Nu era bun cântăreţ de strană fiind afon, dar străduinţa cu care încerca să scoată sunetele suplineau lipsa de melodicitate a vocii şi auzului său. Dispreţuia *formalismul* la orice nivel s-ar manifesta el. **Luciditatea** era una din virtuţile sale de bază.

33 Este vorba despre *În genul lui Cioran, Noica şi Eliade* retipărită recent la editura Humanitas.

opera lui în general[35]. Departe de a fi un agent care urmăreşte realizarea unor **“performanţe culturale”** (genul lui Constantin Noica şi a şcolii sale optezeciste), personalitatea lui Nicu Steinhardt (cum îi plăcea lui Alexandru Paleologu sa-l numească) se va contura treptat în aceea unui "sihastru", un fel de avva, un mentor duhovnicesc, care punea "**accentul pe isprăvi de caracter, de ţinută, de etică artistică şi umană”.**[36] El este un reprezentant aparte al *existenţialismului creştin* la fel ca Berdiaev şi Gabriel Marcel. Este binecunoscut publicului românesc, refuzul lui Steinhardt de-a face o “sihăstrie culturală” împreună cu bunul său prieten Constantin Noica. În timp ce Noica îşi forma generaţia sa de intelectuali în duhul unui **"Dumnezeu al culturii"**, Steinhardt se pare că a înţeles latura esenţială a spiritualităţii româneşti: *mănăstirea, mortificarea trupului*.[37] Despre această latură a personalităţii sale, Steinhardt vorbeşte cât se poate de atractiv:

---

34 Steinhardt a schimbat cu totul viata mănăstirii. Acesta a fost, de fapt, testamentul pe care el l-a lăsat Rohiei: i-a preschimbat pe călugări în nişte adevăraţi <<intelectuali>>, rafinaţi si deschişi la minte, canoniţi mai mult spre lectura si rugăciune. Se ştie ca, după convertirea la ortodoxie, petrecuta în închisoarea Jilava (15 martie 1960), Nicolae Steinhardt a început sa-si caute o mănăstire unde sa se retragă. În 1973, Constantin Noica l-a adus prima data la Rohia. Si, doar intrând in curtea mănăstirii, a spus ca se va întoarce, va îmbrăca haina monahala si va rămâne aici pana la sfârşitul zilelor sale. Imediat după ce a fost călugărit - in anul 1980 - l-a întrebat pe stareţ daca mai are voie sa scrie. Iar episcopul Iustinian Chira i-a răspuns: “Scrie, frate Nicolae, scrie fără frica. Îţi dau canon sa scrii de sute si mii de ori mai mult decât pana acum. Căci sunt sigur ca ceea ce vei scrie va folosi mult mai mult oamenilor, decât daca vei face una din ascultările obişnuite ale obştii...” Informaţie prelucrată din *Revista As.*

35 “Metoda biografică ne poate ajuta să înţelegem pe autor, nu opera. Ne poate lămuri **cum** a fost scrisă şi dezvălui unele amănunte interesante, însă opera **ca fapt ca unicitate, ca miracol** nu ne-o lămureşte deloc! Tot astfel ca şi pământul, cu lumea: geologia, paleontologia, biologia, antropologia ne pot fi de ajutor ca să aflăm **cum** a evoluat pământul şi ni-l pot descrie; ori astrofizica şi astronomia cum a evoluat şi se prezintă cosmosul. Dar **ce este** pământul ori ce este **ce este** cosmosul ori **de ce** există cosmosul (şi în general, vorba lui Einstein, **de ce există ceva**), ştiinţele menţionate şi altele înrudite lor nu ne pot spune. Opera în sine, ca atare, stă dincolo de biografia cea mai amănunţită, mai exactă ori mai picantă, ea “scapă” biografiei, stă probabil chiar dincolo de puterea de înţelegere a celui care a compus-o.” N. Steinhardt, *Între lumi,* (Târgu Mureş, 1994) p. 8.

36 Această idee se pare că a fost conturată în cadrul unui dintre Constantin Noica şi fiul său ieromonahul Rafail: “Şi mai îndemnat mereu către cultură, deşi ai văzut că nu am nici o tragere, nici menire. Reproşul meu este acesta: *“Să ştii că lucrul căruia eşti gata să-ţi sacrifici pe fiul tău unul născut, acela îţi este Dumnezeu.”* Şi tata a deschis braţele să mă îmbrăţişeze şi mi-a zis: “A, dragul meu, pe cuvintele astea ne putem despărţi.” Rafail Noica, *Celălalt Noica* (Bucureşti, 1994) p. 111.

37 Ştim despre părintele Steinhardt că stomacul lui nu funcţiona normal. Pentru acest motiv pe tot parcursul vieţii de după detenţie a avut restricţii alimentare. Mâncarea lui se compunea din elemente foarte simple în special din *paste făinoase.* Deşi avea această dietă la nivel de regim, mai toţi cei care îl asistau la masă rămâneau impresionaţi de eticheta şi rafinamentul cu care-şi consuma produsele. **Rafinamentul** şi **suavitatea** erau caracteristici de bază ale lui Steinardt care l-au urmat toată viaţa. De asemenea părintele obişnuia să facă multe duşuri zilnice, fiind deosebit de preocupat de igiena corporală.

“Am înţeles (astfel decât teoretic): civilizaţiile sunt muritoare, istoria e alcătuită din cicluri, civilizaţiile (câte o galaxie fiecare: Toynbec) îşi succed una alteia, **catastrofele sunt fenomenul istoric obişnuit**, trăim acum din nou ceva asemănător cu ce s-a produs în secolul III. Din acest curs absurd şi tragic al istoriei, din această *succesiune de avalanşe*, din *actuala scufundare* am încercat să ies niţel, măcar în parte: de unde şi prezenţa mea la mănăstire (deoarece puteam prea bine păstra neştirbită credinţa în lume.)”[38]

Fascinaţia pe care ne-o creează Steinhardt este deosebit de vie. Între vârsta de 8-12 ani, el deja lecturase marea majoritate a capodoperelor literaturii universale: Tasso, Camoens, Goethe, Shakespeare, Balzac, Tolstoi, Ariosto, H. St. Chamberlain, Vergiliu, Homer, Dante, Sofocle, Rousseau, Racine, Saint-Simon, Chaucer.[39] Într-un astfel de ritm cultural, mintea îşi creează o cu totul altă dimensiune de a vedea realitatea. Această perspectivă intelectuală este numai coaja din afară, ceea ce va încununa aceste eforturi mentale, mai precis miezul, ale Părintelui Steinhardt va venii mult mai târziu. Experienţa pe care o relatează ulterior botezului este nu numai impresionantă dar are menirea să ne arate dimensiunea mistică de iluminare pe care a dobândit-o:

“Şi atunci în noaptea aceea chiar sunt dăruit cu un vis miraculos, o vedenie. Nu-L văd pe Domnul Hristos întrupat, ci numai o lumină uriaşă – albă şi strălucitoare – şi mă simt nespus de fericit. Lumina mă înconjoară din toate părţile, e o fericire totală, şi înlătură totul; sunt scăldat în lumina orbitoare, plutesc în lumină, *sunt* în lumină şi exult. Ştiu că va dura veşnic, e un *perpetuum immobile.* Eu *sunt* îmi vorbeşte lumina, dar nu prin cuvinte, *prin transmiterea gândului. Eu sunt*: şi **înţeleg prin intelect** şi **pe calea**

---

38 *Între lumi,* p. 21

39 *Jurnalul fericirii* (Dacia: Cluj Napoca, 1998) este o îngemănare a tuturor acestor autori. Din această îngemănare, precum şi din generalitatea unei experienţe spirituale excepţionale s-a născut una dintre cele mai prolifice **opere de introspecţie culturalo-mistice** din peisajul literaturii noastre post-moderne. Manuscrisul a fost furat de Securitate în 1972 şi restituit autorului în urma intervenţiei Uniunii Scriitorilor Români după care a fost din nou confiscat în 1984 şi depus la Arhivele Statului. Fără îndoială, un atribut care ar fi foarte aproape de realitatea în care a fost scris acest jurnal ar fi: **complexitate la toate nivelele.** Trebuie evidenţiat că Jurnalul – recent tradus în italiană – nu este un “bun literar” accesibil maselor neculturalizate. Se cuvine a face o distincţie tranşantă de stil în ceea ce priveşte destinul post-mortem al Jurnalului: el intră în categoria **cărţilor de iniţiere** mistică, dar spre deosebire de opere similare, din care foarte probabil, jurnalul îşi trage sursa inspiratore [exemplul *Arhipelagul Gulag* a lui Soljeniţân, pentru care autorul a devenit laureat al premiului Nobel], cartea aceasta nu se rezumă numai la o **“ideologie” ascetică**, sau un fel de memorialistică critică care urmăreşte un glorios destin literar post- şi ante-mortem, ci la o reală “experienţă eclesială” care vine să aducă aportul personal al autorului prin relatarea sa de excepţie şi excepţională la o convertire genuină, un şablon pentru cei aflaţi în situaţii similare.

simţirii – înţeleg că e Domnul şi că sunt înăuntrul luminii Taborului, că nu numai o văd, ci şi vieţuiesc în mijlocul ei.”[40]

Acest gen de experienţe este comun celor care trec printr-o perioadă de extremă suferinţă psihică şi fizică. Cea mai comună analogie ar fi cu Sf. Simion Noul Teolog[41] care relatează în mod similar stările sale extatice. În anumite “unduiri verbale” Steinhardt devine similar lui Augustin de unde şi caracterul **purgativ**, curăţitor expresiei sale. Este foarte evident că se depăşeşte nivelul mai mult sau mai puţin jenant al unei expresii literare conformiste unui stil personal menit să se impună[42].

c) Originalitatea viziunii creştine a lui Steinardt

Este foarte evident că Steinhardt se opune **prostiei[43]** [la orice nivel ar fi ea luată în calcul]. Prostia aduce cu sine o lipsă de inocenţă, o lipsă de integritate a persoanei[44]. Dar există şi o nebunie, o *prostie favorită*, cea a crucii care în mod evident stă diametral opus cu prostia încăpăţânată a şmecherilor, a mucaliţilor şi oportuniştilor. În momente de părăsire totală, între răceala cumplită a pereţilor temniţei din Jilava, scena crucificării este un motiv de despătimire, de pătrunderea în esenţa reală a vieţii creştine. În momente de acest gen nu se mai poate pune problema unei privirii superficiale asupra vieţii motivată de lipsa de necazuri şi tragedii existenţiale şi comoditatea oferită de o viaţă căldicică la nivel apocaliptic. Încarnarea[45] lui Hristos este o temă tratată foarte exigent de Steinhardt fiindcă prin ea se ajunge la seriozitatea şi nebunia crucii. Relaţia cu Hristos şi destinul Său de crucificat al istoriei este cât se poate de evidentă.

---

40 *Jurnalul fericirii* p. 97. Această experienţă a fost confirmată ca venind de la Duhul Sfânt a doua zi de părintele Haralambie care va şi muri curând în temniţă. Este în interesul nostru să subliniem că la o lectură atentă jurnalul îşi dezvăluie o *structură arhitectonică internă impresionantă*, în ciuda aparentei neorânduieli şi intercalări tematice precum şi cronologice. Trebuie spus din capul locului că este foarte greu de făcut o selecţie pentru citatele folosite pe parcursul cărţii, multe fiind extrem de pretenţioase şi pline de o dialectică internă complexă. Credem că “în duhul” acestei viziuni sunt scrise şi eseurile sale inedite din *Drumul către isihie* : editate de Oana Cătina (Cluj-Napoca : Dacia, 1999).

41 *Imnele Iubirii Dumnezeieşti* (Craiova, 1991).

42 “Sunt pierdut şi pentru că asta trebuia sa-mi fie soarta – asta, nu alta. Oare nu-s un mânjit, un ratat, un îmbătrânit în concesii şi cedări, în ruşinate mânii, în zvâcniri de invidie, de mândrie sângerândă, de pofte mereu treze, satisfăcute dar niciodată măreţ şi pe deplin, mereu ciuntite, nu-i locul meu firesc pentru murdării, printre căldicei, haznaua asta odihnitoare a renunţării şi supunerii, a *confirmării* adevărului adevărat nu-I ea capătul logic al unei lungi purulenţe? La ce bun să mă amăgesc pe **drumurile depărtate ale mândriei şi demnităţii**? Inaccesibile. Calea-I barată definitiv.” *Jurnal* p.13.

"1 Corinteni 2,2: "Căci am judecat să nu ştim între noi altceva decât pe Iisus Hristos , *şi pe Acesta răstignit.*" De ce adaosul "şi pe Acesta răstignit" de nu pentru a pune accentul pe latura cea mai nebunească, cea mai scandaloasă? Raţiunea înţeleaptă s-ar voi în cele din urmă cu un **Dumnezeu răstignit în mod simbolic** şi concedând să sufere aparent (altfel oamenii nu înţeleg), dar paradoxul şi sminteala (creştinismul) adică înfăţişează divinitatea nu numai aşezată pe cruce – *solemniter* – ci pironită cu adevărat; unde suferă aidoma cu nervii, fibrele şi sufletul bietului om, până la cele din urmă consecinţe. Dacă şi-ar fi păstrat – măcar în parte – impasibilitatea pe cruce, dacă n-ar fi gustat din plin deznădejdea omului, evenimentul petrecut pe Golgota n-ar fi fost – pentru filosofi, pentru preoţi şi pentru prostime – prilej de poticnire şi sminteală, ci "scenariu" ori "ritual", deci admisibil, *comestibil.*"[46]

---

43 În limba latină etimologia cuvântului **prostie** e diferită de limba română unde cuvântul vine pe filieră slavonă. În latineşte cel mai apropiat cuvânt de termenul prostie ar fi "stupid" [din *stupidus*] care înseamnă blocaj, încremenire în a îndeplinii ceva. Termenul din *Pateric* deşi este mai dur în nuanţă, are un calificativ mai purificator: **tâmpirea păcatelor**, care înseamnă realizarea şi la nivel logic a zădărniciei lor, a lipsei lor de conţinut etic. Steinhardt preia un termen franţuzit pentru prostie: *bondieuserie* realizat prin mixiunea lui *Bon* = bun şi *Dieu* = Dumnezeu care în cele din urmă ar duce tot la o relativizare a "bunătăţii" gratuite a lui Dumnezeu, un fel de abuz moral, un detriment unui bun gratuit care nu este apreciat la adevărata valoare. Pe această linie de gândire, se aşează, **cecitatea** şi **paraplegia**. În acest context este citat Leon Daudet: **"Iubesc naivitatea dar nu la bărboşi."** Naivitatea trebuie înţeleasă în acest context la nivel de *şmecherie*. Este foarte de actualitate remarca lui Steinhardt în ceea ce priveşte şmecheria, trucurile ieftine, simţul ironic şi schimbător al vorbirii şi acţiunii. **A fi şmecher** [englezescul **to be cool**] devine un păcat al derâderii, o schimonosire nesănătoasă a conţinutului activităţilor. Tot în această direcţie, Steinhardt este critic la înţelegerea pe care o acordă românii verbului **a te descurca**, a-ţi face drumul tău prin lume, care este văzută ca o semi-şmecherie.

44 Drogurile, halucinogenele, compuşii acidului lisergic [LSD-ul], marijiuana, mescalina, peyotl, olilouqui, teonnanacatl, stupefiantele, haşişul, heroina, opiaceele sunt o încercare chimică de reintegrare în **nevinovăţia paradiziacă**, o "furişare" în faţa sentimentului "vinei" primordiale. Orişicum această fugă este ineficientă, sterilă şi artificială *Jurnal* p. 42.

45 Steinhardt este conştient de o anumită **închistare**, **îngroşare** în materie, de aceea *"întunecare dogmatică a chipului lui Dumnezeu în om"* care trebuia abolită la nivel virtual şi potenţial cumva. Această abolire vine prin întrupare. Iată ce zice Adrienne von Speyr referitor la această realitate: "Simţurile omului nu mai sunt bune sa-L cunoască pe Dumnezeu. Dacă Dumnezeu S-ar mai preumbla prin preajma lui, ca în rai, el nici n-ar băga de seamă: ar lua duhul lui Dumnezeu drept o *adiere*. Şi atât a ajuns să nu ai ştie decât de sine însuşi, încât Dumnezeu a trebuit în cele din urmă să trimită în lume pe fiul Său, spre a I se face cunoscut omului ca **Om**." Adrienne von Speyr, *Misterul morţii* (Anastasia: Bucureşti, 1996) p. 13.

46 *Jurnal* p. 56. În acest mod se pune în contrast **moartea filosofică** [Socrate] şi **moartea divină** [Iisus]. Prima este demnă, plină de adulaţia discipolilor: "Socrate moare ca un senior, Hristos ca un netrebnic, între doi bandiţi pe un maidan" (p. 57). În timp ce Socrate încearcă să-şi *zeifice* moartea şi prin ea conţinutul vieţii, se pare că Hristos are o tendinţă extremă, opusă, El coboară până jos la cele mai de jos straturi ale condiţiei umane.

Pentru motive de acest gen Steinhardt este împotriva unui Dumnezeu *aritmetizat*, un **Dumnezeu contabil**.[47] Această aritmetizare înseamnă o degradare a lui Dumnezeu, înlocuirea imaginii Sale cu una demonică:

"Hristos ca gentlemen şi cavaler. La **diavolul contabil** nu încape nici ţesătura cea mai mică, Hristos, dintr-o dată şterge un întreg registru de păcate. Hristos, boier, iartă totul. A şti să ierţi, a şti să dăruieşti, a şti să uiţi. Hristos nu numai că iartă, dar şi uită. Odată iertat, nu mai eşti sluga păcatului şi fiu de roabă; eşti *liber* şi *prieten* Domnului… şmecherii pentru nimic în lume nu o concep. În bio-noosfera lor, pe care o duc mereu cu ei, în câmpul lor magnetic nu pătrunde ce nu-i conform crezului lor."[48]

Este foarte clar că Steinhardt asociază imagini plastice cu privire la aspectul demonic al anchetatorilor şi torţionarilor. Bătaia zilnică, foamea, lipsa de îmbrăcăminte şi frigul, injuriile şi dispreţul ilogic, toate i-au conturat lui Steinhardt imaginea demonului, a luptei ascetice. Toate aceste îl maturizează duhovniceşte, îi arată adevărata faţă şi toată hidoşenia demonicului. Iată remarcile lui Steinhardt pe această temă:

"Diavolul nu ne poate oferi decât ce posedă: adică iluzia, *maya*, imaginea sărită în caracter. Câtă vreme însă relaţia noastră cu această iluzie sau vrajă este întemeiată pe actul nostru de adeziune, *el* se ţine de cuvânt": *dă* ceea ce a promis. În clipa morţii însă (ori a pocăinţei cutremurătoare ori a oricărei alt prilej de bilanţ), când suntem *rechemaţi la realitate*, desigur că acordul stabilit "se lichidează" (vezi Faust) şi aportul diavolesc se dovedeşte iluzoriu, simplă reflecţie în oglindă."[49]

---

47 Aceasta stă în legătură cu ceea ce zice Paul Claudel: "Am încheiat un *pact cu iadul.* Acolo unde nu mai e libertate nu mai încape decât **Legea**, o **dreptate strictă**, o dreptate totodată **penală** şi **matematică**." Această atitudine aduce cu sine **meschinărie**, **duh negustoresc**, **grijă pentru părăluţe şi zecimale**. Creştinismul este o religie a *incertitudinii* "depinzi numai şi numai de har", spre deosebire de iudaism care este o religie a certitudinii depline: îndeplineşti cele 613 comandamente şi nu mai este motiv să fi îngrijorat. Iar acest har devine "har peste har", plin şi îndesat aducând cu sine plenitudinea, pleroma de fiinţă şi bunătate.

48 **)** *Jurnal,* p. 128-129. "Cu mincinoşi, cu şmecheri, cu oameni cu două feţe şi cu două grăiri nu poţi alcătui ansambluri sociale viabile şi în progres Cu lemne putrede şi cu cărămizi hârbuite nu poţi ridica o casă temeinică. Tot astfel, şi cu indivizi *corupţi* şi *subminaţi de ipocrizie*, *necinste*, *invidie*, cu indivizi care îşi **găsesc supapa psihică** şi **plăcerea supremă** în a-şi denunţa semenii şi a le pregătii curse, şi ambuscade, şi belele, şi care-şi practică în mod dezinvolt *duplicitatea* [cu asemenea indivizi] nu poţi spera altceva decât soarta castelului din cărţi de joc, când se deschide fereastra şi le-mprăştie vântul." N. Steinhardt *Cartea Împărtăşirii* (Cluj, 1995) p. 152.

49 *Jurnal,* p. 91. Steinhardt iubeşte *imaginile contrastante*, *paralelismele*, *nuanţe diferite*, *tipologiile* aflate în opoziţie, *coincidentia oppositorum*, Hristos vis-à-vis Don Quijote etc. Principiul ascetic pe care Steinhardt îl trăieşte în temniţă vine din experienţa milenară a **misticii** ortodoxe. **"A ţine mintea în iad"** – cuvântul revelat de Hristos la începutul secolului XX sfântului Siluan – se aplică situaţiei extreme pe care o întâlnim în cartea de faţă. "Ce poate însemna: sa-ţi ţii mintea ta în iad? Nu înseamnă în cele din urmă a ne face despre aceasta o imagine simplistă asemenea celor pe care le vedem uneori pe tablourile

Atitudinea “anti-contabilă” la Steinhardt răzbate pretutindeni. Deşi s-a “învârtit” prin cercuri intelectule mai toată viaţa sa, el nu s-a “contaminat” de *spiritul academic de faţetă*, de *afişajul nonşalant de cultură mediocră* în dorinţa dobândirii titulaturilor, banilor, poziţiilor privilegiate [este vorba de **carierişti**]. Iată cum se explică Steinhardt referitor la această realitate:

“Degeaba le-am avea pe toate: inteligenţa, cultura, isteţimea, supracultura, doctoratele, supradoctoratele dacă suntem *răi*, *haini*, *mojici* şi *vulgari*, *proşti* şi *nerozi*, doi bani nu facem, se duc pe apa sâmbetei şi inteligenţa şi erudiţia şi supradoctoratele şi toate congresele internaţionale la care luăm parte şi toate bursele pentru studii pe care le câştigăm prin concursuri severe. **Nimic nu poate înlocui şi suplinii niţică bunătate sufletească, niţică bunăvoinţă, toleranţă, înţelegere.** <u>**Bunătatea sufletească**</u> nu-i o virtute subtilă şi rafinată, e un ***atribut de bază al fiinţei*** omeneşti şi totodată un ***atribut al culturii***."[50]

d) Actualitatea viziunii creştine profesate de Steinardt reflectată la nivel academic

---

grosolan de realiste datorate imaginaţiei naive a omului? Nu acesta este cazul. Lui Siluan ca şi unor părinţi din cei mai de seamă, ca de pildă Antonie, Sisoe, Macarie şi Pimen, I-a fost dat să trăiască încă de aici chinurile iadului. Era vorba de o stare a cărei intensitate sfârşise prin a lăsa în inima lor o urmă atât de adâncă, încât o puteau înnoi printr-o mişcare lăuntrică adecvată oricând voiau acest lucru.” Arhimandrit Sofronie, pp. 194-195.

50 N. Steinhardt, *Primejdia Mărturisirii* (Dacia: Cluj Napoca, 1998) p. 41. Un alte atribut al culturii asupra căruia trebuie insistat este **relativitatea**. Conform teoriei lui Einstein, spaţiul ca atare nu există, ci este creat de materia în expansiune, putem spune că relativitatea nu există în sine, ci este creată de cultura înseşi. **Relativitatea** culturii, trebuie văzută în strânsă legătură cu **echilibrul** culturii. Fără un echilibru cultural se poate ajunge la *absolutizarea* sau *autonomia* deplină a culturii faţă de mistică şi spiritualitate. “*Echilibrul* pare a fi expresia ultimă a *modalităţii fenomenale*, pentru că numai la anumite temperaturi, numai într-o anumită aşezare a părţilor componente, numai cu anumite drămuiri cantitative, se produc anumite rezultate. Iar *numerele acestea de aur* sunt foarte **exigente** şi **fragile**, ocupă pe scara valorilor cifrice locuri foarte reduse spaţial, cea mai infirmă deviere împiedicând realizarea respectivului fenomen." *Cartea Împărtăşirii* p. 29. Această bunătate aduce cu sine acest dorit echilibru, principiu fizic dar care se acceptă şi în cultură şi viaţa spirituală ortodoxă. Aceiaşi situaţie se întâlneşte pretutindeni: axiomele nu pot fi demonstrate, simultaneitatea nu există, principiul al II-lea al termodinamicii e ineluctabil, energia se degradează, relaţiile noastre cu particulele elementare stau sub ***semnul incompletitudinii.***

Cei care sunt “bădărani”, “răi la suflet”, indiferent de stadiul de cunoştinţe pe care îl au, de stadiul academic sau nivelul intelectual cu care se desfăşoară sunt fără scuză dacă au răutate interioară. Bunătatea nu este numai o *“simplă virtute desuetă şi sentimentală”*. Fără bunătate sufletească, Steinhardt îi numeşte pe intelectuali **“memorizatori de informaţii”**. Simpla reproducere de cunoştinţe la nivel intelectual nu face mare lucru, reprezintă doar o atitudine de mândrie şi în final nu are nimic calitativ în ea.

Hristos nu poate fi păcălit, cu El nu se poate juca de-a v-aţi ascunselea. Există permanent o anumită *seriozitate*, *sobrietate* pe care o impune Steinhardt când vorbeşte de Hristos. Această seriozitate vine din interesul lui maxim pentru o viaţă hristică. Aici este o viziune teocentrică. Dincolo de aşteptările noastre umane, Hristos acţionează într-o modalitate cu totul paradoxală, indiferent cum am vedea-o noi, indiferent de observaţiile noastre siderale, externe.

“Hristos este întotdeauna paradoxal şi acţionează fără greş în mod neaşteptat. Pascal spune că dacă Dumnezeu există, El nu poate fi decât **straniu**. Fapt este că Hristos în viaţa pământească a acţionat întotdeauna altfel decât ne-am fi aşteptat. Unde nu credeam că nu are ce căuta, acolo se află. Cu cine credeam că n-are să stea de vorbă, cu acela stă. Parcă dinadins, spre a ne scandaliza, a ne trezi din orbire, din obişnuinţă, din tabieturi spirituale, pentru a ne şoca (aşa cum şi *zenul* concepe procedeul *satori* spre trezirea insului din somnolenţă la cunoaşterea adevărului).”[51]

Steinhardt este iubitor de prezenţa harică, de manifestarea **“clar-obscură”** a lui Dumnezeu. El îl vede pe Hristos prezent în locuri *“de taină cu armonii secrete*". El pare intoxicat şi sătul de teorii şi abstracţiuni despre prezenţa harică. El doreşte şi realizează această nevoie divină de har. Este comun tradiţiei ortodoxe şi celei iudaice similaritatea în doctrină în ceea ce priveşte harul lui Dumnezeu. Steinhardt este foarte conştient însă de ariditatea mozaismului, de lipsa lui de continuitate istorică, de habotnicia şi fanatismul religios al unor evrei. Cu privire la acest adevăr religios el face o distincţie tranşantă.

---

51 *Primejdia…,* p. 86. Această “scandalizare” a noastră pe care Hristos ne-o face în mod permanent în evanghelii este foarte bine exprimată de Paul Claudel în *Un poet priveşte crucea* (Bucureşti, 1994): “Ceea ce pare să fi şocat cel mai mult sinagoga, adică pe reprezentanţii religiei constituente, în lucrarea lui Hristos, **reproşul** care vine pe fiecare pagină a Evangheliei, este că El face minuni, într-un cuvânt că **Dumnezeu îşi face meseria în ziua de sabat**, adică chiar în ziua pe care, printr-o declaraţie solemnă, Şi-a fixat-o El… Dacă acum Îşi permite să intervină personal şi să-Şi retuşeze opera, înseamnă că nu se ţine de cuvânt, e un **scandal intolerabil**, o călcare de lege! Şi sinceritatea acestei plângeri este aşa de mare încât, din ziua celei dintâi Parusii, nu conteneşte să umple toată Omenirea. **Miracolul este scandalul prin excelenţă**" (p. 19).

“Credeam că *sinagoga* este o *biserică*. Nu, e un locaş de recitare a unor texte, de exegeză şi îndeplinire a unor rituri. Religia evreiască e o religie “în suspensie” şi lipsită de cult, iar sinagogile nu-s decât **"case memoriale".** În esenţă, Templul fiind dărâmat şi jertfele de animale cu neputinţă, totul se reduce la citirea sau rostirea regulilor sau prescripţiilor. E o *memorizare*, şi un tip de *structură* absolută, unde virtualităţile nu se configurează... Experienţa maurrasistă a preluării tradiţiei religioase pentru integrarea în comunitatea socială a durat cât a durat şi m-a învrednicit decât de o foarte relativă cunoaştere a elementelor ebraice (apucasem să citesc Vechiul Testament în original, cu dicţionarul românesc alături) şi convingerea că a stărui e inutil. La care se adăuga o respectuoasă senzaţie de rămas bun în raport cu sinagoga."[52]

a) Calea esenţială a creştinismului

În mod evident ne aflăm în faţa unui om care încearcă să surprindă esenţialul în creştinism. Dumnezeul contabil al religiei iudaice, hindusul Brahma, “Unicul” islamismului, Dumnezeul judecătorilor, al socotitorilor, al gravilor filosofi şi geometrilor neeuclidieni este departe de Dumnezeul ortodoxiei, de Dumnezeul lui Steinhardt şi al Sfinţilor Părinţi. Pentru Steinhardt, punctul central al creştinismului pare a fi un **Dumnezeu al iertării**, capabil să şteargă instantaneu “tone” de păcate, zeci de greşeli, sute de registre cu spurcăciuni, mii de nelegiuiri. *Există ceva scandalos în toată această teologie ortodoxă,* ceva care permanent încearcă să optimizeze fiinţa creştinului. De acest ceva, Steinhardt este permanent atras indiferent ce imagine primeşte, chiar cu riscul de a deveni parcă prea credulă. Steinhardt nu a fost un negativist, un pesimist, un nihilist şi un răzvrătit al generaţiei sale. Din contră, în pofida tuturor suferinţelor sale se poate vedea în el un elan creator “bergsonian”[53] incredibil, un fel de bucurie şi jovialitate la adresa vieţii, am putea spune devenirea lui spre nevinovăţia de copil.

“Sufletul urcă mereu mai sus, curăţindu-se, până la staţia terminus: locul de lumină şi verdeaţă de căţei mici şi dolofani şi de pisicuţe albe cu fundă, acolo unde răsună acordurile divertismentelor lui Mozart şi se ostenesc îngerii cu aripi ai lui *Liliom* să ofere necontenit dulceţuri şi şerbet, acolo unde se află Dumnezeul adevărat, al pruncilor lăsaţi – în sfârşit – să vină, oricât de bătrâni de ani sau împovăraţi de grele amintiri, să vadă: pe tatăl cu barba albă, la mijloc pe Hristos purtător de stigmate şi cruce în dreapta, pe Duhul curăţitor şi alinător în stânga.”[54]

---

52 *Jurnal,* p. 123.

53 Henri Bergson este cel care a emis teoria filosofică a elanului creator, a **elanului vital** pe la începutul secolului XX.

f) Atributele lui Hristos

Steinhardt îl vede pe Hristos "mărinimos", asemenea unui **boier de viţă fină**.[55] Pe parcursul timpului Său istoric Hristos ne-a arătat o faţă jovială, a ştiut să aprecieze belşugul alimentar, bunăstarea materială, a făcut minunea înmulţirii vinului la o nuntă în Cana, în parabola fiului risipitor dă dispoziţii să se *junghie viţelul îngrăşat*, participă la *cântece şi jocuri*, mănâncă şi se veseleşte cu vameşii.[56] Este ştiută şi consacrată predilecţia literară a lui Steinhardt spre literatura franceză şi engleză.[57] Trebuie să înţelegem că acesta a fost universul mental şi intern a lui Steinhardt pe care l-a adus cu sine la momentul convertirii sale în ortodoxie. Pentru acest motiv el vine cu o *viziune mai plastică* referitoare la imaginea lui Hristos. Acest lucru se realizează prin preluarea şi adaptarea unor atribute din limbi străine care aduc cu sine o notă de originalitate, genuinitate şi ingeniozitate tehnică sporită. Acest procedeu nu înseamnă o schimbare a viziunii tradiţionale a lui Hristos precum este El reflectat tradiţia Bisericii, ci o **detaliere**, o aducere a Lui mai pe înţeles, o **actualizare** menită să primească un impact evanghelic mai mare.

---

54 **)** *Jurnal,* p. 163. Aceste expresii stau în legătură cu G. K. Chesterson şi personajele lui Dickens din *Pickwick Papers* şi *Colindul de crăciun*. Prin această atitudine literară reflectată şi la nivel teologic printr-o expunere coerentă, Steinhardt urmăreşte să scoată din joc orice **atitudine fanatică** religioasă, orice **fanatism.** Fanatismele sunt cele pe care, după cum le vede Pascal, sunt dăunătoare religiei şi culturii, transformând din **adevăr un idol mental sau ideologic**. Prin acesta, adevărul care are atributul de-a fi liber, devine – în sensul lui Berdiaev – o *deformare de conştiinţă*. În acest caz, această deformare se manifestă prin **degenerescenţa psihicului omenesc**, devenind un soi de nebunie care până la urmă duce la respingerea şi neprimirea adevărului însuşi şi înlocuirea lui cu un surogat. Trebuie să se ţină cont în mod permanent de **toleranţa** răului pe care o arată Domnul [de pildă cazul lui Iuda]. "Toleranţa nu e o nepăsare faţă de bine şi de rău, e îndrăgire a libertăţii omului şi dragoste de omenire." Fanaticul religios spune un **nu definitiv** în faţa **complexităţii lumii divine** pe care nu este capabil s-o aprecieze la adevărata valoare.

55 *Dăruind vei dobândi* (Baia Mare, 1992) pp. 193-198.

56 "**Zafaietul** e în toi, fără reticenţe şi făţarnice farafastâcuri: oamenii, cu inimă bună, râd, chiuie, saltă. Nimic **rigid**, **scorţos, afectat** în această *explozie candidă a mulţămitei*." *Dăruind* p. 193-195.

57 Saint-Beuve, Proust, Duhamel, Somerset Maugham, Stendhal, Gide, Eliot, Jules Verne, Henri Boissonande, Balzac, Baudelaire, G. B. Shaw, Arsene Lupin, Maurice Leblanc, Gaston Leroux, Conan Doyle, G. K. Chesterson, Dorothy Sayers, Van Dine, Andre Steeman, Aghata Christie, spaniolul Cervantes ca să enumerăm numai câţiva.

“Mărinimia Domnului [rezultă] cred, din **nobleţea**, **boieria** Lui, **înfăţişarea de cavaler**, ***gentleman*** (zic englezii), ***gentilom*** (zic francezii) şi mare ***aristocrat*** (în sens etimologic), de ***nobil*** (în sens sufletesc şi spiritual). Cum altfel decât a **omului superior**, **mărinimos şi cavaler**, ca ale ***boierului*** (cu inima şi mintea) pot fi considerate aceste însuşiri certe, izbitoare, ale lui Iisus Hristos?”[58]

În această listă intră şi alte atribute ale lui Hristos: *iubirea vrăjmaşilor* [Matei 5, 14], *iertarea, mila, discreţia, încrederea* [care se exprimă printr-un termen bancar: *a face credit*], *dărnicia* [este caracteristica de bază a lui Hristos de-a da **har peste har**, clătinat şi îndesat, răsplătind înzecit, însutit, înmiit.[59] Pe lângă aceste însuşiri se mai descoperă şi altele care ţin mai mult de *caracterul psihologic* a lui Hristos: este ***politicos*** [chiar şi când e vorba de Iuda I se adresează cu “prietene”]; Hristos este ***calm*** şi are o ***ţinută demnă***. Un atribut pe care Steinhardt îl vede esenţial este ***curajul***. Fricoşii sunt cei care la un moment dat, din pricina imposibilităţii lor de-a aprecia în mod real situaţia cu care se confruntă, devin meschini, şmecheri, trădători, lipsiţi de bun simţ, mai ales când sunt dublaţi de ambiţie, de dorinţa de-a avansa pe scara socială, politică, academică, instituţională. Cel curajos se cunoaşte mai cu seamă prin capacitatea lui de a jertfi, de-a se jertfi, de a se oferi pe sine altora.[60]

g) Paralelă între Hristos şi Don Quijote

Predilecţia lui Steinhardt spre cultura spaniolă se face prin două nume celebre: pictorul supra-realist Salvator Dali[61] şi scriitorul Cervantes cu al său faimos *Don Quijote*. Este destul de surprinzător că Steinhardt preferă să atingă un punct esenţial al

58 *Dăruind…,* p. 193-195.

59 În acest context se iau în seamă vorbele lui Lucian Blaga care spune că **în rai a socoti e un păcat**.

60 "***Teoria jertfei*** propusă de filosoful francez Georges Bataille: omul se cunoaşte după capacitatea de jertfă, după cât e în stare să “risipească”, să “irosească” din avutul şi din bunurile sale în mod ne-utilitar, numai pentru plăcerea înălţătoare şi euforizantă de a dărui altuia, ori de a sărbători cu fast un eveniment, ori a-şi acorda sloboda bucurie de a ieşi când şi când din monotonia şi sordidul vieţii cotidiene.” *Dăruind* p. 196.

61 Este cunoscută analiza pe care Steinhardt unui tablou religios deosebit: *Ispitirea Sfântului Antonie* în care în mod simbolic cele 7 păcate capitale evagriene cu care se luptă monahii sunt reprezentate ca himere pe nişte picioare lungi şi subţiri care primesc forma unor elefanţi ce umblă prin deşert. Se pare că supra-realismul este un curent artistic familiar lui Steinhardt. Cu toată capacitatea sintetică şi simbolică a acestui tablou analizat de Steinhardt, trebuie să scoatem în evidenţă **umorul** lui şi combinaţia de seriozitate cu dimensiune analitică profundă.

doctrinei ortodoxe: **îndumnezeirea**, prin acest personaj. Se trage o paralelă între Hristos şi Don Quijote. Este vorba de momentul în care aflat într-o cârciumă, Quijote le spune celor de acolo că de fapt se află "într-un castel". În acelaşi fel omului I se cere să fie Dumnezeu. Cei care îl ascultau pe Quijote îl consideră nebun sau năuc, dar în al său sens paradoxal Quijote poate avea dreptate dacă se ia în considerare că tot ceea ce există este dat omului de Dumnezeu, prin urmare omul poate opera numai cu capacitatea de a pune sau a schimba numele obiectelor deja existente. Este aceiaşi mare ispitire a credinţei la care sunt supuşi toţi creştini: a crede că Dumnezeu s-a întrupat în persoana lui Iisus Hristos şi că noi suntem chemaţi nu numai la **mântuire subiectivă**, ci la cu mult mai mult: **îndumnezeire**. Într-un anume sens, îndumnezeirea este o trans-poziţionare a umanului în Dumnezeu, o îngemănare dinamică a acestor două realităţi, această realitate este reprezentată de Steinhardt mai mult decât plastic prin "cârciuma" care devine "castel".

3. PETRE ŢUŢEA – UN "MISTAGOG" AL TEOLOGIEI REALULUI ABSOLUT

a) Scurtă autobiografie şi trecere în revistă

Nu putem trece cu vederea personalităţi cultural româneşti şi să nu vorbim despre Petre Ţuţea.[62] Imagine socratică şi spirit lucid, plin de fervoare metafizică şi de un exorbitant joc dialectic reprezentat la nivel mental prin intermediul unor conexiuni şi extrapolari exemplare, Ţuţea este un model pentru noua generaţie din cauza *lipsei de*

62 Petre Ţuţea se naşte în Boteni [Muscel] în 6 octombrie 1902 din familie preoţească. Ajunge băiat de companie militară, cu o inteligenţă sclipitoare, absolevent de drept (Cluj 1926) face doctoratul [la fel ca şi Steinardt] în drept administrativ. Ajunge preşedinte ale consiliului de miniştrii (1932-1933), colaborator la revista săptămânală *Stânga* [sub presudonimul P. Boteanu remarcându-se cu tonul autoritar şi chiar **virulent**] în care dezvoltă teze comuniste inaplicabile sistemului din România. În 1938 începe colaborarea la revista *Cuvântul* împreună cu Nae Ionescu, perioadă în care trece de la convingerile sale maxiste spre naţionalismul de tip legionar. Este arestat la 2 aprilie 1948 şi încadrat într-o colonie de muncă. Este pus în libertate în 1953 şi i se impum copndiţii care îi limitează spiritul creator. Este din nou arestat la 22 decembrie 1956 [data revoluţiei ungare] pe motiv de „crimă de uneltire împotriva ordinii sociale." Este pus în libertate 8 ani mai târziu în 1964 de la teribila închisoare din Aiud [în total executat 12 ani, 10 luni şi 7 zile de temniţă şi colonie de muncă timp în care a fost supus ca şi mai mulţi români la exterminare fizică combinată cu tracasare psihologică]. După toate aceste lucruri v-a ajunge la o pensie de 434 lei lunar începând din 1967. Ţuţea rămâne un model de **intelectual socratic** profund ancorat în mistica ortodoxă răsăriteană. Petre Ţuţea devine scriitor-pensionar fără nici o operă publicată. După 1989 i se stabileşte pensia de 3015 lei lunar. Ţuţea încetează din viaţă pe 3 decembrie 1991. Începând din 1990 se bucură de aclamare generală în cadrul publicului românesc. Replicile lui devin celebre astfel că Petre Ţuţea moare împlinit. Petre Ţuţea *Lumea ca teatru* (Bucureşti, 1993), V-XXVII.

spirit oportunist şi prin originalitate în gândire. Aceasta mai cu seamă într-o lume în care valorile morale şi duhovniceşti sunt destul de perimate. Destinul lui Petre Ţuţea are parte de un anumit dramatism deoarece el nu pleacă cu generaţia Eliade în occident după ce blocul comunist se instaurează în România prin influenţa bolşevică. Acest dramatism îl face să privească viaţa ca şi un teatru încercând o anumită detaşare de tumultul evenimentelor. Fiind implicat în multe dispute politice ale timpului său, Ţuţea suferă toate consecinţele ce se desprind din acestea. Pe acest motiv s-a publicat postum *Lumea ca teatru.*[63] În această scriere ne putem întâlnii cu o viziune destul de interesantă despre Ţuţea dar care nu îi este foarte reuşită [ne referim strict la piesa de teatru *Întâmplări obişnuite* dar care nu o vom lua în dialog].

b) Oralitatea stilului lui Ţuţea cu implicaţiile retorice ce se degajă din el

Stilul metodologic al lui Ţuţea este unul cu desăvârşire oral. Dialogurile şi interviurile care le-a oferit publicului dezvăluie imagina unui geniu verbal cu o vervă nu arareori ieşită din comun pentru publicul românesc.[64] Oralitatea lui Ţuţea dezvăluie o persoană care nu vrea să fie tributară nici unui sistem teologic, filosofic sau politic de natură abstractă. Este ceea ce am putea numii ca şi *caracterul apofatic* al lui Ţuţea care se degajă din scrierile sale care nu sunt la fel de savuroase ca şi dialogurile cu G. Liiceanu, V. Arachelian, Radu Preda sau alţi intervievatori.[65] Universul spiritualo-cultural în care se dezvăluie Ţuţea este cât se poate de flexibil şi de vast: problema

63 În înţelegerea prezentului volum, lumea cu toate „modulaţiile" ei este un **teatru perpetuu**. Pentru intelectualul care caută izbăvire în timpul sacru ale vieţii mistice a Bisericii, lumea nu mai prezintă interes, devine *demascată.* Această realitate este desemnată de mitropolitul Pergamului Ioanis Ziziulas: „termenul *persoană* desemnează rolul jucat fie la teatru, fie în viaţa socială...organizatoare şi socială la baza sa, gândirea romană nu este interesată de ontologie ca atare, de „fiinţa" omului ci de *relaţia* sa cu ceilalţi, de capacitatea sa de a se asocia, de a se aduna, de a întemeia „collegia", de a organiza viaţa umană din *Stat.* O dată în plus persoana nu are conţinut ontologic; ea este „suprapusă" entităţii concrete. Ioannis Ziziulas, *Fiiţa ecclesială* (Bucureşti, 1996), pp. 27-28. În acest context se înscrie şi faptul că Ţuţea se considera de meserie român.

64 Este o realitate cât se poate de evident că persoanele care sunt înzestrate cu darul retoricii nu sunt foarte bune în domeniul scrisului. Este cazul lui Platon care în *Dialogurile* sale îşi dovedeşte tot geniul său. Se spune că toată filosofia europeană nu este decât o „notă de subsol" [Martin Heidegger] scrisă la opera lui Platon. Hristos nu a scris nimic. Cuvântul lui a fost oral şi „cu putere mare." Puterea cuvântului rostit se pare că este mai mare decât a celui scris. La fel este şi cazul lui Origen căruia i se păstrează în mare vorbele scrise de cei 76 scribi care i-au fost angajaţi [din acest motiv nu are o imagine totală asupra complexului personalităţii lui Origen care era un spirit nativ oral. din opera lui Origen avem numai frânturi. Se pare că el dicta ore în şir la mai mulţi scribi concomitent]. *Valoarea mistică* a unei persoane se poate constata în primul rând prin cuvântul vorbit mai de grabă decât prin cel scris.

adevărului şi a *realităţii,* absolutului divin, materia şi energia, originea şi esenţa vieţii precum şi a sufletului.

c) Transformarea mistică a lui Ţuţea şi abandonarea filosofiei

Facunditatea creativă profesată de Ţuţea este nu numai de natură intelectuală dar sfârşeşte în mistică. *Ondulaţiile mentale*[66] pe care le crează primesc întodeauna egida unui apofatism istoric pozitiv. *"Istoria trebuie privită ca rătăcire,*[67] cum o vede Heidegger şi căutare nesfrâşită a adevărului şi o sete a omului de perfecţiune, el apărând constant perfectibil, spre perfecţiune mişcându-se asimptotic ca şi spre *Adevărul Absolut.* Eu cred că nuanţele trebuie gândire heraclitic şi în acest sens, undele din fluvial lui curg neamplificate."[68] Este important să subliniem că după experinţa din puşcărie Ţuţea devine mistic în întregime. Sensul gândirii sale se schimbă integral. El devine critic la adresa tuturor marilor filosofi germane [pe care îi vede ca şi simpli "scribi" ai geniului filosofic grec şi ai geniului juridic latin] descoperind în ei doar aspectul de creara al unor sisteme sociale, politice, filosofice sortite unei dispariţii mai mai timpurii sau mai târzii. Filosoful de tip abstract îşi crează o *perfecţiune iluzorie* pe care o susţine prin intermediul imaginaţiei, intelect şi simţuri, în timp ce divinul este departe de aceste categorii care orişicum absolutizate în sine se dovedesc catastrofale [marxism, comunism, materialism dialectic etc]. În acest context, Dumnezeu însuţi primeşte imaginea sistemului respectiv, dacă mai este loc pentru Dumnezeu ca atare. *"Teologia morţii lui Dumnezeu"* exprimată de Nietzsche îi este familiară lui Ţuţea. Această moarte, vine ca o rezultantă a absolutizării antropocentrismului umanist [acest procedeu este un procedeu logic închis care elimină orice divinitate pe motivul lipsei de similaritate esenţială].

"În cazul particular al nihilismului lui Nietzsche, Heidegger nu credem că acesta ar putea fii interpretat ca şi o formă de *absolutizare a antrpocentirmsului* – premiza oricârei încerăcri de a îl substitui pe Dumnezeu prin om – cu toate că textile lui

65 Tot în acest cadru s-ar înscrie – de acum consacrata şi celebra – "dispută" dintre Ţuţea şi Cioran. Cioran se dezvoluie a fi un caracter ce se exprimă cel mai potrivit în scris în timp ce lui Ţuţea îi vine cel mai bine exprimarea verbal. Ţuţea obişnuia să spună despre cărţi că sunt *cimitire de idei.*

66 În sens dionisian de urcare circuală perpetuă.

67 Mircea Eliade foloseşte expresia de *„teroare a istoriei."*

68 P. Ţuţea, *Tratat de antropologie creştină: omul – Problemele sau cartea întrebărilor* (Timpul: Iaşi, 1992) p. 17.

Nietzsche oferă argumente în favoarea unei astfel de interpretări [este vorba de cartea *Aşa grăita Zarahrusta*]... Omul nu poate lua vreo dată locul lui Dumnezeu, căci esenţa omului nu este cu putinţă să se aproprie vreodată de domeniul esenţei lui Dumnezeu.”[69]

d) Psihologie şi ştiinţă în contextul ortodox creştin

Ţuţea elimină posibilitatea de a face o psihologie autentică afară din cadrele spiritualităţii creştine, *procesele mentale şi cele afective* nu se pot explica afară din contextual Adevărului Unic.[70] Tendinţa tutuor disciplinelor ştiinţifice este de a se distanţa de realitatea divină. Este un paradox predominant pe tot parcursul perioadei dezvoltării civilizaţiei umane faptul că persona umană se desparte de credinţă. Aceasta este explicată prin distanţarea lui *homo sapiens* de *homo religiosus*. Aceasta crează o psihologie fără suflet, cunoaştere fără de adevăr, morala ca ştiinţă a moravurilor lipsită de orice fios mistic. Psihologia nu duce la descoperirea adevărului ci numai *teofania,*[71] *teandria*[72] *şi Trinitatea.* Psihologia trebuie înţeleasă în sens *mistic-creştin* şi nu *ştiinţific-modern.* Prin intermediul credinţei se iasă din timp şi spaţiu, două entităţi limitate şi se

69 Christos Yannaras, *Heidegger şi areopagitul* (Bucureşti, 1996), p. 51.

70 Ţuţea se referă la o interpretare ontologică a **adevărului.** De acest gen de interpretare nu este străină nici filosofie scolastică reprezentată în acest caz de dominicanul semitomist Ioan Gratidei din Ascoli (+1341) care crede că formal adevărul este acea **rectitudine** sau acea **conformitate** pe care însuşi obiectul o introduce în existenţa sa *ad extra*: „formal adevărul este acea rectitudine sau confrimitate pe care însuşi obiectul, în măsura în care o ia în gândire, o introduce în sine însuşi în afara naturii lucrurilor” citat după Karl Prantl, *Geschichte der Logik im Abenlande* (Leipzig, 1867), nota 691.

71 Teofania reprezintă o *des-omogenizare a spaţiului* terestru, mai précis o distanţare a două porţiuni calitativ diferite una de alta. Astfel în Ieşire 3, 5 se spune: “nu te apropia aici, ci scoate încălţămirea picioarelor tale, că locul pe care calci este sfânt.” Prin urmare, locul unde se manifestă Dumnezeu este un pământ sfânt, este rupt din categoria “normalului,” şi inclus în categoria a ceea ce este divin, devine o formă inclusă în manifestarea unei teofanii. În timpul nostru, Biserica este o teofanie, un loc care este deosebit de ceea ce se gădeşte în mod obişnuit pe terenul lumii cotidiene. Prin urmare, Biserica reprezuntă o *“deschidere”* spre absolute, spre *realul prin excelenţă.* Locul sacru este un loc al teofaniei. A se vedea Mircea Eliade, *Sacrul şi profanul* (Bucureşti, 1995), pp. 24-28. Teofania supremă este reprezentată în Hristos care devine eternitatea ce puctează istoria.

72 *Teanstrismul* trebuie înţeles în sens mistic prin excelenţă, dincolo de orice altă conotaţie care i-ar fii dată. Este *colaborarea lui Dumnezeu cu omul,* unirea celor două entităţi prin *sinergie*. În sens teologic, teantria este un atribut unificator ale vieţii spiritual: “viaţa spiritual este alcătuită din două mari părţi: *asceza şi mistica*. Fiind vorba de două elemente deosebite – *omenesc* şi *dumnezeiesc* – contopite în acelaşi fapt teandric, asceza cuprinde partea de colaborare a omului, iar mistica partea de colaborare a lui Dumnezeu” Nichifor Crainic, *Sfinţenia – împlinirea umanului* (Iaşi, 1993), p. 83.

intră în dimensiunea vieţii dumnezeieşti reprezentată în viaţa umană prin mistică. De acest adevăr până şi fizica devine din ce în ce mai convinsă prin teoria celei de a patra dimnesiuni: "imaginată iniţial în secolul al XIX-lea, **dimensiunea a patra** a fost o ipoteză nouă care a sugerat pentru prima dată o explicaţie simplă, atractivă şi probabil chiar convingătoare din punct de vedere ştiinţific: a mai multor fenomene misterioase, asociate de regulă cu religia şi magia. Vedem în trei dimensiuni lucruri a căror explicaţie nu devine clară decât dintr-o perspectivă mai înaltă. Unul dintre aceste lucruri este cu siguranţă **timpul**, cu toată că încercarea de a percepe *continuumul spaţio-temporal* poate fii o experinţă fascinantă.[73] Viziunile şi călătoriile mistice neaşteptate, care însoţesc o modificare drastică a conştiinţei, se lasă interpretare ca şi o *întrezărire mentală* a unei realităţi superioare, pentru că idea existenţei dimensiunii a patra impune acceptarea că pot exista mai multe nivele ale realităţii superioare. Astăzi fizicenii încheie numerotarea la 11 dimensiuni, suficente pentru forţele care operează în universal nostru, din multe alte puncte de vedere numărul dimensiunilor poate fii nelimitat."[74]

Prin urmare, se poate trage concluzia că la nivel empiric există poibilitatea de a demonstra existenţa unei dimensiuni transcendente. Dincolo de orice *substanţializare idealist, panteistă [Spinoza], materialism, fenomenalism, positivism, subiectivism, agnosticism, ficţionalism, pragmatism speculativ, existenţalism* [creştin sau ateu] se poate vedea o nouă dimensiune, cea a lui Dumnezeu. În ceea ce priveşte poziţia teologic-ştiinţifică a lui Ţuţea, el se dovedeşte a fii un *creaţionist mistic*,[75] deplin conştient că oricâte eforturi ar face omul pentru a se cunoaşte deplin, nu o poate face cunoaşterea deplină ţinând numai de domeniul extramundanului.

---

73 Albert Einestein, *Teoria relativităţii* (Bucureşti, 1992), p. 47sq.

74 Ioan Petru Culianu, *Călătorii în lumea de dincolo* (Bucureşti, 1994), pp. 51-52.

75 *Omul – Probleme sau Cartea întrebărilor* p. 97. Cu această ocazie se enumeră conform unei liste întocmite de R. Dubois 7 enigme ale lumii: *1. Esenţa materiei şi a energiei, 2. Originea mişcării, 3. Geneza senzaţiei, 4. Libertatea voinţei, 5. Originea vieţii, 6. Întocmirea potrivită a fiinţelor vii, 7. Geneza gândirii raţionale şi a limbii.* [idem p. 96]. În definitiv creaţionismul ştiinţific doreşte să arate în mod legitim că teoria darvianiană despre existenţa şi evoluţia omului nu este suficentă dacă nu se ia în caclul şi referatul biblic [acest gen de creaţionism susţine că adevărul creaţiei şi originii lumii trebuie să fie undeva între Darwin şi Dumnezeu]. Punctual forte pe care se bazează toţi creaţioniştii este lipsa de *fiinţe intermediare* între maimuţă şi om: "absenţa unor dovezi fosile pentru fazele interpmediare dintre tranziţiile de ordin major în conceptual organic… a reprezentat o problem care continuă să îi preocupe pe cercătători în redarea gradual a evoluţionismului." Stephen Jay Gould, "Is a new and general theory of evolution emerging?" Paleobiology, (vol. 6, nr. 1, 1980), p. 127. Pe aceiaşi linie de gândire se află şi Dr. Alexandros Kalomiros în lucrarea sa *Sfinţii părinţi despre originile şi destinul omului şi al cosmosului* (Sibiu, 1998).

e) Problema cunoaşterii teologice şi filosofice

Cunoşaterea de aici poate fii numai o *cunoşatere aparentă*, ea nu poate avea deplinătatea de valori fiindcă acest lucru ar însemna identificarea celor două universuri sau mai bine spus un fel de *panteism bi-energic.*[76] Se distinge la fel de bine o cunoaştere primară, care este cunoaşterea paradiziacă, a omului în comuniune cu Dumnezeu, aceasta fiind categoristică cu termenul platonic de *anamneză* [trebuie evidenţiat că la nivel liturgic există o anamneză prin comemorarea tuturor actelor săvârşite în vederea mântuirii].[77] Această cunoaştere este – în cazul lui Ţuţea –

76 Ceea ce este specific creştinismului ortodox este *cosmologia panentistică*, "dincolo de înţelegerea omonimului filosofic, care este mai mult un panteism mai elaborat, reprezintă o sinteză selectivă a celor două concepţii: cosmologia panentetistică şi cea deistă (dualistă)…concepţia panentistică specifică concepţiei ortodoxe afirmă cu Dumnezeu este mai presus de lumea creată de El din nimic, este mai presus de timp şi spaţiu, dar este prezent şi lucrător în întrega Lui creaţie, chivernisindu-I mersul spre scopul ei final, care este Împărăţia Cerurilor." Ieronomah Mihail Stanciu, *Sensul creaţiei: actualitatea concepţiei Sfântului Maxim Mărturisitorul* (Slobozia, 2000). Prin aceasta doctrina lui Ţuţea este ortodoxă deosebindu-se radical de bi-polaritatea panteistă care este profesată de doctrinele catolice şi protestante desite, [cel mai bine reprezentate de Augustin prin opoziţia celor două cetăţi], unde Dumnezeu este o entitate superipară care se alfă deasupra universului creat, mai existând şi bariera ontologică între Dumnezeu şi creaţie prin **doctrina harul creat**, doctrina enerigiile necreate a teologiei ortodoxe fiind până acum o ipoteză străină şi necunoscută catolicismului sau protestantismului.

77 Permanent există un *impuls* în cei preocupaţi cu gândirea mistică spre această **cunoaşterea primară.** În mod evident această tendinţă de cunoaştere este prezezentă pretudindeni în toate culturile şi naţionalităţile. **Trezirea mistică** la această cunoaştere reprezintă esenţa vieţii umane [se vedea Ioan 17]. Într-un sens mistic, toate culturiile şi civilizaţiile încearcă să ajungă la această cunoaştere prin propria evoluţie şi avansare fie tehnologică [aceasta ne referim în special azi când se vorbeşte despre om ca şi despre un **ciberantrop**, după expresia lui Henri Lefebre, *Position: contre les technocrats* (Paris, 1967), politică sau social [teoria omului **geo-social**]. Această cunoşatere primoaridnală este **holistică**, adică cuprinde în sine toate facultăţiile omului, precump şi toate compartimentele cunoaşterii dincolo de despărţirea raţională în discipline, tehnici, arte etc. aecasta cunoaştere reprezintă o *recentrare* a noastră în prezenţa vieţii în Dumnezeu. Socrate vede un contrast esenţial între cunoaşterea raţională a adevărului etern şi "cunoaştrea" cotidiană. După Socrate pentru a ajunge la această cunoştere este necesară **cultivarea sufletului.** Socrate introduce teza centrală conform căreia *cunoşaterea este înscrisă în suflet dar a fost pierdută.* Lumea naturală a sufletului este similar cu lumea divinului. Astfel, după Socrate există două dimensiuni, cea temporală şi cea eternă. Platon însă diminunează această cunoaştere superioară schimbându-i numele în **intuiţie.** În timp ce pentru Socrate cunoşaterea este **amintire**, pentru Platon devine **intuiţie.** Ashok K. Gangadean, *The awakeding of the primordial knowledge* Parabola, Spring, 1997, pp. 56-57. Pe această linie de gândire se înscrie şi părintele Alexander Schmemann, când vorbeşte despre **amintire** în contextul liturghic ortodox al pomenirilor ce se fac unori în cult. *Euharistia* (Anastasia, 1991), pp. 128-135. În sens liturgic, **amintirea** primeşte sensul de comemorare, de ternă pomenire a celor care au existat pe pământ. Aici există o similitudine spiritual cu pomenirea neîncetată a numelui lui Iisus, în cadrul de pea cum clasic al rugăciunii lui Iisus. De fapt, starea de rugăciunea curată constă într-o pomenire continuă a numelui lui Hristos. "Nici idea platonic,

dialectică, dar numai la nivelul intelectualului [aici se înţelege persoane care rămâne la acest nivel şi nu doreşte să se ridice dincolo de limitaţiile lui, limitarea intelectuală fiind deja un idol mental].[78]

f) Ţuţea între politică şi teologie

Dumnezeu este Creatorul iar noi suntem nişte imitatori ai Lui. În acest sens al demarcaţiei dintre revelaţia naturală şi cea supranaturală Ţuţea a avut regretul de *a nu fii teolog*.[79] Implicat în viaţa politică, el recunoaşte că situaţia socială este un Babilon, aceasta tocmai dintr-o mutaţie biologică rezultată din căderea în păcat. Pentru Ţuţea între Kant şi Adam nu există nici o diferenţă amândoi fiind oameni şi sunt puşi în faţa aceluiaşi Dumnezeu. Diferenţele care se crează în societate sunt de natură socială, politică, ierarhică etc. „Politicul este legat de setea de putere, iar economicul de lupta de interese. Ştii cum văd eu diferenţa dintre *omul politic* şi *omul economic*? Omul politic este vulturul de sus iar jos – negustorul ca o raţă care se uită la el."[80]

Politicul în sine aduce noi tehnici de manipulare şi de stăpânire ideologică, pragmatică a indivizilor. *Tehnicile de manipulare* sunt dintre cele mai diverse şi sunt în general anticreştine, de la forme simple la forme extrem de sofisticate, de la cele cu efecte imedate până la cele ale căror efecte se văd după ani de zile sau chiar decenii, de la unele utilizate pentru influenţarea unei anumite persoane, într-o anumite împrejurare, până la altele axate pe remodelarea unei societăţi întregi. Nu se poate face remodelarea societăţii fără elementul spiritual care este reprezentată de Biserică. Deşi – după expresia lui Ţuţea – a suferit tragediile acestui popor prin viaţa sa, tot acest periplu socialo-politic, nu este nimic altceva decât o modalitate de purificare, de

reală fiind nu operează în mistică... De ce? Pentru că Dumnezeu nu ţine de inducţie, deducţie sau reducţie; **credinţa ţine de intuiţie. E intuiţia maximă.** Jurnal, p. 63.

78 Sf. Vasile cel Mare, *Comentariu la profetut Isaia* 96, Migne, PG 30, 276c, „cei care săvârşesc fapte de **idolatrie intelectuală,** făurind în mintea lor idoli lui Dumnzeu."

79 Radu Preda, *Jurnal cu Petre Ţuţea* (Bucureşti, 1992) p. 13. Expresia lui Ţuţea este şi mai concludentă când spune că „în afară de teologie se face **onanie de prestigiu**."În ciuda unor obiecţii de ordin profesional, lucrarea de faţă îşi propune să îl analizeze pe Ţuţea din prisma unui teolog.

80 "Uniformitatea, lipsa moravurilor, nivelarea sistemelor umane, generează vulnerabilitate. Progresele geneticii, ale ingineriei genetice, vor face în curând realizarea "hărţii genetice", a fiecărui individ... Supravieţuirea specie umane se realizează la nivel macro numai în cadrul unor sisteme, societăţi, ecosisteme care să incite creativitatea, spiritual de competiţie, diversificarea activităţilor umane." Bogdan Ficeac, *Tehnici de manipulare* (Editura Nemira: Bucureşti, 2001), p. 63.

sfinţire: „o religie pur temporală nu este cu putinţă. Templul este spaţiu sacru şi vecinătăţile devin sacre în prezenţa lui...Nu am crezut că voi fii pus în libertate. Avem doar o hănunţă de puşcăriaş. Ne dădeau zeamă chioară şi mămăligă friptă. M-au băutut, m-au arestat acasă. Nici nu mai ţin minte anul... când m-au anchetat am leşinat de bătaie. Iacătă că n-am murit! Am stat la interne trei ani. Am fost dus după acea la Jilava, la Ocnele Mari şi pe urmă la Aiud. Eu mă mir cum mai sunt aici. De multe ori mi doream să mor. Am avut laşitatea de a nu avea curajul să nu mă sinucid. Din motive religioase. Sinuciderea este o ofensă adusă Duhului Sfânt. Treisprezece ani!.. Am vorbit odată într-o sală de puşcărie, terminând cu cuvintele: ni s-a făcut onoarea să murim pentru poporul român. S-a afirmat despre mine doar atât: **vârf de generaţie**. Ca şi cum aş fii un vârf de deal."[81]

Într-o societate umană există trei situaţii excepţionale: **geniul**, **eroul** şi **sfântul**. Geniul este categoria care iasă în relief prin noutate, invenţie, creare de epocă şi stil. Eroul iasă în evidentă prin mişcarea sacrificială dintre categoriile de om, neom şi supraom. Sfântul este cel care **sacralizează substanţa individuală.**[82] Spre deosebire de erou şi de geniu sfântul nu face apel la propriile idei sau la propria ideologie, ci permanent încearcă să se raporteze la Tradiţie. Aceasta deoarece tradiţia transcede individul şi prin această transcedere îl încadrează la nivel superior într-o ierarhie cerească. Restul categoriilor de indivizi dintr-o societate intră – la un anumit nivel – în categoria **efemerului** şi a **perisabilului** [cazul destul de întâlnit azi al „personalităţilor zilei", celebrităţi, staturi etc]. Totuşi, eroul iasă din categoria perisabilului prin caracterul de jertfă al actelor sale.[83] Ţuţea se vede pe sine un fel de Don Quijote ce luptă cu ridicolul, un om care se sacrifică în van. Pentru el Don Quijote e un simbol,[84] iar nu un om ridicol.

---

81 Jurnal cu Petre Ţuţea, p. 24-25.

82 Trupul nu este numai un ansamblu din carne şi oase mennit să îl menţină pe om în existenţă. Există o demnitate superioară lui: trupul exprimă persona în situaţiile ei majore: starea naturală şi păcătoasă devine prin **consacrarea în Hristos,** viaţa îndumnezeită. În ehsatologie ni se spune că trupul se v-a ridica puţin câte puţin la starea angelică caracterizată de de corp spiritual. Tomas Spidlik, *Spiritualitatea răsăritului creştin,* vol., 1, (Deisis,Sibiu, 1997), pp. 145-154.

83 "*Jerfa e totodată revelaţie a adevărului ce-l purtăm în adâncul fiinţei noastre şi a forţei imperative de dăruire.* Venind cu darul şi adevărul mei în întâmpinarea semenului, trezesc şi primesc cu aceiaşi dragoste darul şi adevărul cu care semenul meu mă îmbie la rândul lui. *Jertfa e şi conştiinţă, e recunoşaterea precisă a unui ţel superior căruia mă devotez,. Nu e oarbă, ci totdeauna e luminată de adevăr, de un sens şi de o persoană şi o colectivitate, în care agflu o raţiune de a slujii şi a trăi."* Constantin Galeriu, *Jertfă şi răscumpărare* (Harisma: Bucureşti, 1993), p. 19.

84 Aceiaşi înţelegere o are şi N. Steinardt după cum am arătat mai sus.

De fapt peste tot în dialogurile lui Ţuţea se vede o anumită ironie a expresiei, a diaclecticii vorbirii. Ţuţea are o **inteligenţă mefistofelică** şi sub o aparenţă de prorumbel inocent, tot ceea ce spune este încîrcat de o ironie mai mult teribilă decât bonomă. De multe ori face cu atâta seriozitate că mulţi o observă dar impactul parcă este mult prea direct.[85]

g) Câteva consideraţii cu privire la modalităţi de calmare a neliniştilor metafizice

Ţuţea devine conştient de importanţa somnului, un element pe care toţi îl folosesc în vieţile zilnice, dar care nu prea este remarcat şi asupra căruia nu se insistă prea mult. După Sfântul Atanasie căderea omului constă în acea că omul începe să se limiteze pe sine la sine, începe să se iubească pe sine. Vrea să uite de Dumnezeu pentru a se preocupa de sine. Această preocupare care este atât de apreciată în viaţa noastră zilnică este remarcată de mai multe ori prin somn. Prin concentrarea asupra sinelui omul se sepratǎ de Dumnezeu rupând legătura sinceră şi duhovnicească cu El. Păcatul protopătinţilor a fost un fel de **delir**, o **obsesie erotică** a sinelui, un **narcisism duhovnicesc.** Somnul are la un anumit nivel menirea de a face mai suportabilă existenţa în acest spaţiu în care tinde să fie prea multă condensată centrarea de sine. Prin aceasta omul s-a izolat de Dumnezeu şi a devenit de cuvând conştient că a devenit implicat în **fluxul cosmic extern**. S-ar putea spune că a fost o despiritualizare a existenţei umane. Acest flux cosmic extern îl oboseşte pe om, îi distrage atenţia. Tot restul a venit ca un rezultat: moartea şi descompunerea structurii umane. În acest caz, căderea a fost realizază în domeniul duhului, la fel cum deja se petrecuse în lumea angelică. Înţelesul păcatului original este acelaşi pretutindeni: erotism al sinelui, mândrie şi vanitate. Restul este numai proiecţie a acestei catastrofe duhovniceşti în diferite domenii ale structurii umane.[86] Iată ce spune Ţuţea în acest sens:

---

85 „Când vezi **cirezile de imbecili**, devine suportabilă însingurarea. Eu am însă un **spirit de cireadă sinistru**. Asta este doar **izmeală sitlistică.** Sunt de o **sociabilitate greţoasă.** Inteligenţa nu justifică lucrul acesta. Nu am vocaţie de anahoret." *Jurnal cu Petre Ţuţea* pp. 19-20. „Orice revoluţionar este ridicol. Mereu răsare acelaşi soare, mereu trăiesc aceiaşi proşti." *Jurnal cu Petre Ţuţea* p. 21b. „Întrbat cum înţlegere gândirea, în formă pură sau în exemple, Nae Ionescu a răspuns: exemplele au fost lăsate pe pământ pentru a fii sesizate senzirial şi de proşti." P. 14. „Am spus eu o dată că dacă un preot din Bărăgan, când se roagă este Dumnezeu cu el, atunci preotul ăla înlocuieşte toată Academia Română." p. 89. Întrbeat dacă a fost cu vacile, Ţuţea răspunde: „păi aia e **Academia** mea. p. 96. „Comuniştii sunt atât de tereştrii că nu i-ai lăsa să se urce în avion şi între Bucureşti şi Moscova i-aş pune să meargă pe jos, umplând dăsagii cu mâncare din loc în loc." p. 103. Ori sintagma: „**Petre Ţuţea mitropolit de Aiud**..." p. 46.

86 Georges Florovsky, *Creation and redemption* (Massachusetts, 1976), pp. 81-91.

„Somnul este **unica**[87] stare în care se rezolvă încordările şi jocurile metafizice şi mistice. Una dintre neplăcierile bătrâneţii este periderea treptată a capacităţii de a dormii mult şi profund... care este soluaţia odihnitoare, dacă somnul se alterează în atributele lui fundamentale? **Revelaţia** şi **extazul.**"[88]

În Împărăţia Cerului nu v-a mai exista somn ca atare. Starea de continuă veghe, de continuă trezvie este caracteristică cerului. În acest interval pământesc căzut, posibilităţile de viaţă deplină sunt *esenţialmente* limitate şi pentru acest lucru avem nevoie de construcţii intelectuale, extaze, revelaţii treimice, pentru a putea realcătui şi reîntegra viaţa divină în viaţa noastră, în definitiv ultima menire a omului. Atâta vreme cât omul *doarme* la nivel biologic, el nu poate avea o imagine clară la adresa lui Dumnezeu, fiindcă după cum am arătat soamnul induce cu sine o stare de depreciere, de uitare a mesajului şi scopului divin.[89] Putem vedea că somnul este o depreciere a vieţii divine reflectate la nivelul *chipului şi a asemănării în om.* Pentru acest motiv toţi marii duhovnici şi sfinţi ai Bisericii sunt într-o luptă cu somnul. Secunosc cazuri de sfinţi care luptau cu somnul şi dormeau o oră sau două pe noapte pentru ca prin ascetismul lor să poată să fie binecuvîntaţi cu har.

h) Adevărul cu implicaţiile lui teologice-filosofice

---

87 Trebuie să spunem că nu credem în totala valabilitate a acestuiatribut ce în cazul de faţă tinde să devină exclusiv. Există şi alte modalităţi de a stopa efortul mistic. Se pare că în doctrina spiritualităţii ortodoxe, efrotul mistic are ca punct cultimnant tcomai scoaterea din uz a somnului şi dobândirea stării de *trezvie.* Apreciem expresia de faţă în contextual stării de bătrâneţe ca şi o consecinţă degenerescentă a păcatului primordial.

88 *Jurnal* p. 48. Considerăm că avem doi poli distincţi: memoria şi uitarea. Ca şi agent biologic somnul se situaează între procesul de memorizare şi cel de uitare. Memoria [grecescul *memosyne*] era în antichitate mama muzelor, a activităţii spirituale. Expresia latină *memoria labor* [scap din memorie, din conştiinţă] este în strânsă legătură la un anumit nivel cu actul de a dormii. Germanul *schlafsucht* are conotaţia unei letargii, dorinţa de a te cufunda într-o *stare de uitare,* de *inconştienţă.* Grecescul *litargos* desemnează poftă de *somn, somn pathologic, letargie.* Moartea în concepţia antică reprezenta trecerea într-o etapă iluzorie uitarea a tot ceea ce este pământesc. Aceasta era reprezentată prin simbolul umbrelor care beau apă din fluvial subteran al uitării, *Lethe*. Uitarea în concepţia elină nu era stare de absenţă a memoriei, ci un act special *nimicirii unei părţi din conştiinţă*, stingerea din conştiinţă a unei părţi din ceea ce se uită. Nu de lipsa memoriei este vorba, ci de forţa uităţii." Pavel Florensky, *Stâlpul şi temelia adevărului* (Polirom: Iaşi, 1999), pp. 19-20.

89 Acest lucru este bine sintetizat în câteva parabole evanghelice din care amintim pe ce a furului ce vine la miezul nopţii, parabola celor 10 fecioare, în care cele care dorm sunt response de a întra în împărăţie.

În concepţia spirituală profesată de Ţuţea, *adevărul este personal,* mai precis el este personificat. Dacă în multe alte sisteme filosofice şi religioase, adevărul este impersonal, energi sau simultan, la Ţuţea adevărul se identifică cu Hristos, care nu este numai o simplă dublare semantică a lui, ci înseşi substanţa lui. În concepţia etimologică slavă, [slavonul pentru adevăr fiind **istina**] are conotaţii ontologice referritoare la ceea ce este viu şi are puterea de a exista de la o existenţă superioară.[90] Prin urmare în înţelegerea lingvistică teologică rusă, adevărul este fiinţa vie prin excelenţă. Latinescul *veritas* desemneză adevărul. Acest cuvânt are un sens religios juridic în sensul depoziţiei făcute de un martor, poate însemna şi anchetă judeciară, drept, privilegiu cu referire la o proprietate.[91] Sensul ebraic al al termenului de adevăr, de mare interes în gândirea analitică a lui Petre Ţuţea, este reprezentat de cuvântul *emet* [în pronuncţia vulgară *emes*], care desemnează tărie, constanţă, stabilitate, siguranţă, onestitate, siguranţă a sufletului. Prin urmare, sensul cuvântului adevăt are tot o conotaţie a unui legământ de credinţă, care aduce cu sine înţelegerea sensului că numai Cuvântul personificat al lui Dumnezeu are nădejde prin conferirea de nădejde. Prin urmare, în sensul iudaic, adevărul revelează istoria sacră a poporului evrei, *teocraţia* în sine.[92] În concepţia ortodoxă adevărul nu este un atribut mai mult sau mai puţin personal, este înseşi Adevărul Persoană. La el se accede prin mistică şi nu prin diferebţieri sociale, politice sau alte cauza imanente, cum cred mai multe mişcări religioase din spaţiul contemporan. De aici vine insistanţa lui Ţuţea pe realitatea adevărului a unică măsură a adevărului. *Adevărul reprezintă realul prin excelenţă.* Această realitate existenţială este cât se poate de distorsionată în sistemele orientale, nu atât cele religioase, ci mai mult la nivelul mentalităţilor populare.[93] Astfel adevărul depăşeşte şi dimensiunea ştiinţifică de sine.

„Radicalismul antropocentric poate fii explicat prin bucuria naivă a savantului cuceritor care seamănă cu bucuria sofiştilor antici greci, când au descoperit funcţiile logice ale cuvântului, prin neliniştea conştiinţei teoretice, pusă în prezenţa naturii descompuse în *sisteme juxtapuse*, prin incertitudinile izvorâte din tensiunea polară permanentă între subiect şi obiect, prin acel paralelist supărător, simbol sau imagine obiect şi prin orgoliul cercetătorului care observă eficacitatea gândirii sale matematice autonome. Referitor la *sistemele închise,* care nu permit extrapolarea, acestea se datorează nevoii de precizie a gânditorului modern, mai nunanţat decât cel clasic, exactitatea mutându-se în zona idealului."[94]

---

90 A. I. Vvdensky, „Despre sarcininile filosofiei contemporane în legătură cu posibilitatea şi direcţia filosofiei ruse" în Probleme de filosofie şi psihologie, nr. 20, pp. 125-157.

91 Carolus du Frense &Dominus du Cange, *Glosarriumad Scriptures mediae et infrimae Latinitatiis* editio nova (Paris, 1736), col., 1492-1493.

92 Moise Basilevsky, *Influenţa monoteismului asupra dezvoltării conştiinţelor* (Kiev, 1883), p. 168, nota 2.

i) Ţuţea ca şi om renascentist şi critica renaşterii cu derivaţiile modernităţii şi umanismului secular

Ţuţea este un om care are un interes major în orice domeniu de activitate a spiritualui uman. El îi este tributar lui Hegel care a exprimat această realitate la nivel

---

93 De exemplu în gândirea indică nu există nici un fundament pentru a stabilii cu exactitate adevărul şi în cele din urmă realul. Întrega dezbatere filosofică este în strânsă legătură cu ceea ce există, dacă ceea ce există este real sau nu. "Potrivit gândirii şi experienţei Indiei, cunoaşterea lucrurilor schimbătoare nu duce la o *atitudine realistă;* întru cât aceste lucruri sunt lipsite de substanţialitate, ele sunt pieritoare. Ea nuadduce nici o viziune idealist fiindcă inconcistenţele lucrurilor fluctuante se contrazic şi se resping necontentit un ape alta. *Formele fenomenale* sunt prin natura lor înşelătoare şi falacioase. Cine se întemeiază pe ele v-a fii tulburat. Ele nu sunt decât particulele unei *vaste iluzii universale* care este făutiră de magia Mitării-de-sine, susţinută de ignoranţă şi perpetuată de pasiunile decepţionate. Ignorarea naivă a adevărului ascund al Sinelui, constituia cauza primordială a tuturor accentelor deplasate, a atitudinilor nepotrivite, având ca rezultat propria torturare a acestei lumi *antiintoxicate."* Heinrich Zimmer, *Filosofiile Indiei* (Humanitas: Bucureşti, 1997), p. 18. Perspective orientală asupra problmemei adevărului este foarte aântunecată atâta vreme cât nu există adevăr în sine, ci numai în neantizarea adevărului. Stadrdele de şi criteriile de valori între orient şi occindent sunt diferite. "Specialiştii americani în *psihologie aplicată comparată* au făcut câteva experimente concludente referitoare la diferenţa de mentalitate dintre americani şi japonezi. Acelaşi chestionar a fost împărţit un ui grup de studenţi americani şi unui grup de stundeţi japonezi. Una dintre întrebări era: câte lucruri bune şi câte lucruri rele aţi făcut în viaţă? În răspunsurile studenţilor americani numărul lucrurilor bune era incomparabil mai mare decât faptele rele. În râspunsurile japonezilor lucrurile erau relative egale. Un alt element studiat a fost în cât timp s-au completat chestionarele. Americanii au răspuns imediat fără să pună întrebări suplimnetare. Japonezii au avut timp mai îndelungat de gândire, iar mulţi dintre ei au pus semne de întrebare de genul: "în ce sens lucruri bune, pentru mine, pentru familie pentru societate sau toate la un loc?"Nu există un *adevăr absolut* care să afirme că o mentalitate să fie mai bună decât alta. *Tehnici de manipulare* pp. 47-48. Aceasta este reflectată în sistemul oriental în mare.

94 *Lumea ca teatru,* p. 114. Fără îndoială că există în zilele de azi destul de multe motive duhovniceşti de a lua în considerare anumite *„forţe exterioare de comprehensiune planetară"* de a reorganiza structura sistematică a planetei: televiziunea, internetul, mass-media etc. Trebuie să recunoaştem că sunt nişte forţe ce nu mai pot fii ingorate. În zilele noastre există o tedinţă care este strevăzută şi de Ţuţea de a *totaliza organic* lumea şi structurile ei. Există anumite forţe interioare – la nivel planetar – de a crea un astfel de proces la scară macro. Umanitatea v-a începe şi la nivel intelectual să capteze şi să străpânească energiile înconjurătoare. „Va venii momentul, trebuie să vină, când omul, obligat de disproporţia evidentă a atelajului să cunoască în Ştiinţă nu o ocupaţie întâmplătoare, ci o *formă esenţială de acţiune,* derivativ natural de fapt, deschis prea pălinului energiilor constant eliberate de maşină." Pierre Teilhard de Chardin, *Fenomentul uman* (Aion, Oradea, 1997), p. 253. Această structuralizare a planetei nu se poate face în cadrele tematice ale filosofiei lui Hegel, din câte putem obserca căruia Ţuţea îi stă împotrivă. Ţuţea îl acuză la nivel spiritual pe Hegel de panteism indic, aceasta fiindcă Hegel „crede că atunci când Absolutul se *contopeşte* cu creatura, aceasta se *dilată inform*, producând fantasticul monstruos al asiaticilor. În spiritualitatea ortodoxă există o *precauţie sporită* împotriva oricărei induceri de idei pantesite. Îndumnezeirea omului realizându-se la nivel uman prin energii necreate. Aceste energii sunt

obiectiv în *Fenomenologia spiritului.* Interesul polivalent al lui Ţuţea este cât se poate de crescut în direcţie culturală. Prin aceasta el ar putea fii clasificat de la prima vedere ca şi un om renascentist. Orice spirit uman care îşi permite privilegiul de a face incursiuni în istoria evoluţiei şi spiritualităţii umane se v-a oprii la Renaştere.[95] Aprecierile pe care le face Ţuţea referitoare la Renaştere sunt critice. Promotorii acestie mişcări – presupuse de eliberare a spiritului uman de sub teroarea întunecatului ev mediu – nu au nici o motivaţie duhovnicească. Totul se produce la un nivel empiric exagerat, plasând omul într-o imanenţă absolută. Petrarca ca şi primul ideolog şi promotor de cultură renaşcentistă este destul de *dezechilibrat duhovniceşte*. El căuta o poartă spre Absolut, dar se pare că s-a depărtat de cea creştină. În acest context, este de subliniat că începutul Renaşterii,[96] secolul al XV-lea, quatrocento, apare pe fondul unei *indiferenţe religioase* [cu implicaţii la nivel moral şi politic şi printr-o apoteoză a culturii şi a artelor cf. Angelo Polizioano]. Rezultatele duhovniceşti ale Renaşterii – şi prin Renaştere a tuturor evenimentelor care se degajă din ea – sunt destul de nefaste. Acest lucru este prezentat destul de succint de Ţuţea.

„Umanism? *Individualism limitat şi opac* – omul presupus anutonom, golit de mister, deci imaginat – omul înlocuitor al lui Dumnezeu; *amoralism estetic*, pseudo-moralism laic, împătimit mai târziu în sistemul moral ficţionalist al lui Kant; căutarea zadarnică a unităţii, perspectiva infinitului şi a morţii, ca formă de anulare a personalităţii umane; eroul şi plăstuimitorul presupuţi liberi – iluzia omului activ şi a

---

cât se poate de distincte de cele cosmice care alcătuiesc compunerea universului creat.

95 *Protorenaşterea* apare pe fondul dezvoltării comunelor cu noul lor tip de cultură, cea orăşenească [Franţa, Italia, Anglia etc]. În această perioadă moravurile devin mai blânde, ascetismul îşi pierde din caracterulviguros specific evului mediu, credinţa a început să primească o străsutră mai individuală, emoţională. Toate acestea în încercarea de a scăpa de acel *pesimism sumbru*, al epocii evului întunecat. Pe acel fond apar mai multe schimbări în serviciul divin catolic, în favoarea noilor forme de *evlavie individuală* şi intimă. Aceasta pentru a îl ferii pe cel care se roagă de gloatele de credincioşi din catedrale. Astfel de ajunge la mult dorita *cugetare liberă.* Viktor Lazareev, *Originile renaşterii italiene – protorenaşterea* (Meridiane: Bucureşti, 1993), pp. 13-14.

96 În înţelesul lucrării de faţă şi a interpretării ce i-a oferim gândirii lui Ţuţea, nu se poate gândii la Renaştere ca la o perioadă benefică din istoria umanităţii, cu de regulă se obişnuieşte în spaţiul european occidental. Renaşterea a fost o încercare de reîntoarcere la sursele cunoaşterii care se credeau că sunt mai vechi decât civilizaţiile Greciei şi a Romei [o expunere destul de sistematică a acestor erori şi confuzii se găseşte în cartea *Cearta universaliilor* (Amacord: Timişoara, 1999). În definitiv a fost la un anumit nivel o reîntoarcere la un anumit tip de *ocultism hermetic* reprezentat de legendara figură a lui Hermes Trismegistus [personaj destul de ciudat şi neclar], practicat inconştient [cum este cazul lui Marsilio Ficino]. În Renaştere sunt incluse tot felul de practici: astrologie, magie, prescripţii medicale dubioase, etc peste care nu putem trece cu uşurinţă. Francis Yates, *Iluminarea rozcrcuiană* (Londra, 1972). Prin urmare, viziunea spirituală a lui Ţuţea ni se pare a fii destul de lucidă şi critică în ceea ce priveşte Renaşterea.

pseudocreatorului, antropocentrism, cosmocentrism, istorism, păgânism, paseism, pseudocultură laică – triumful civilizaţiei."[97]

Umanismul în accepţia lui Ţuţea este ceea ce face ca imaginaţia – o facultate privită critc de Părinţi când se vorbeşte despre cele spirituale – să primească proporţii nedorite. Calea istorică a umanismului profesat de Renaştere are consecinţele ce pot fii descifrate astăzi şi se pare că vor rămâne actuale pentru următoarele generaţii de oameni de cultură. Umanismul este tragic şi nesigur. Prin el natura umană se centrează *în centrul universului.* Toate stările pishologice sunt – la un anumit nivel absolutizate. Natura şi psihologia umană sunt prin ele însele vulnerabile. Ţuţea vede astfel prin Renaştere o încercare de *a îndumnezei la nivel artificial* fiinţa umană, într-o manieră destul de subtilă, omul devine rivalul Creatorului într-o dorinţă obsesivă de a contempla inperfecţiuniile umanului şi de a îl egaliza cu Dumnezeu. Pentru acest motiv Ţuţea îl vede pe omul Renaşterii foarte activ. Părin această activitatea legea creşterii duhovniceşti este descompusă, diminuantă. În Renaştere nu prea putem vorbii de o duhovnicie veritabilă, ci numai de un surogat al ei. Omul desăvârâşit nu poate fii redat de categoriile Renaşterii sau de modernism. Omul desăvârşit care întruchipează în sine la nivel plenar şi întru plenitudine umanitatea este numai sfântul. Din Renaştere s-a moştenit acest caracter ca omul să fie activ, *activismul* social fiind una dintre trăsăturile de bază reflectate în creştinismul apusean. Un sfânt are cu totul altă viziunea asupra realităţii.

„Creştinismul gândit real este inaplicabil fiindcă este absolut. *Ştii ce înseamnă a fii creştin?* A coborâ absolutul la nivel cotidian. Restul suntem *creştin organizaţi*...Eu cred că dacă ar apare un sfânt acum în Bucureşti ar râde lumea de el...Seamănă cu Tănase... în lumea modernă sfinteţia este aproape impracticabilă. Aceasta este *drama omului modern."*[98]

---

97 Lumea ca teatru, pp. 412-413.

98 Jurnal p. 47. În înţelegerea lui Ţuţea sfinţii sunt un fel de *creştini idealişti*. Idealul lor este însă transcendent, ideal pentru care sunt capabili să-şi zdrobească oasele, să-şi dematerializeze trupurile prin rugăciuni şi posturi îndelungate, ca să vadă pe Dumnezeu, *dorinţa lor supremă.* „Existenţa de crează palide şi nobile, care au jertfit toate ca să câştige „pe Hristos au socotit toate a fii gunoaie (Fil., 11, 28). Au venit necunoscuţi în mijlocul unor necunoscuţi, străini şi venetici, trecând dincolo, pe tărâmul luminii dumnezeieşti, din moarte la viaţă, fără zgomot, cuvios, singuri, smeriţi, şi necunoscuţi de nimeni." Teoclit Dionisiatul, *Dialoguri la Athos* (Desisis: Alba Iulia, 1994) p. 41. În lumea noastră modernă, persoane se pierde imediat în cadre sociale care au devenit prea largi, mai precis în faimoasele „necesităţi" economice, finaciare, sociale. În accepţia lui Ţuţea toate acestea au devenit cu adevărat sufocante pentru ceea ce este cu adevărat necesar omului. Ţuţea nu le neagă dar le critică importanţa excesivă. Această realitate este foarte bine relatată de Denis de Rougement: „dezvoltarea abedrantă a tehnicilor noastre, şi prin ele a *imperialimsului nostru raţional* ne-a făcut să pierdem câteva secole, *simţul cosmic,* cu alte cuvinte, *conştiinţa imediată a legăturilor noastre de ansablu cu universul, cu legile sale cunoscute şi cu misterul...* Am crezut că ne vom putea elibera de interpdependenţa tuturor lucrurilor create şi de depndenţa de Dumnezeu. Atunci am intrat în lumea *arbitralului*, unde Arbitrul uşor ne rătăceşte după bunul lui plac." (Anastasia: Bucureşti, 1994), p. 162.

De pe acum – clasicul şi destul de abordatul – termen de *secularism* este mai mult decât o realitate prezentă la toate nivelele. Există o anumită reticenţă – cel puţin din ceea ce suntem noi capabili să înţelegem din scrierile lui Ţuţea – din partea noastră în ceea ce priveşte critica secularismului la nivel obiectiv. Crdem că acest lucru provine din cauza obiective: creştere demografică în raport cu societăţile tradiţionale, schimbarea structurilor societăţii, progresul tehnic, [luat ca o cauză a petrecerii timpului individului într-un mediu mecanic sau computerizat][99] precum şi alte motive moderne, ce nu pot fii luate ca şi categorii seculare care schimbă dimensiunea religioasă a omului prin ele însele într-un sens negativ. Toate aceste realităţi crează după Ţuţea ceea ce Sfântul Iustin numeşte *ruşinea de cruce.*[100] Confortul, luxul şi viaţa trăită pe un plan pur material sunt coordonatele prin care ascetismul , negarea eului cu patimile lui concupiscente este relativizat şi văzut ca şi o formă hidoasă de automutilare. În faţa acestei taine până şi Platon devine un *„băieţel."* Prin aceasta creştinismul se distinge de orice ideologie politică gen marxism, socialism,[101] comunism etc. Ţuţea din smerenie se declară de mai multe ori *falimentar* [prin această *desconsidderare de sine* Ţuţea se înscrie pe o line de gândire puţin cioraneană care priveşte cu scepticism tot triumful şi eşecul existenţial al fiinţei umane. Deşi în înţelesul modern al termenului se poate vedea o *nuanţă* negativă, în cele din urmă sub înţelegerea creştină falimentul său este o virtute, modalitate de smerire, de cunoşatere a limitelor proprii. Imaginii efemere de **succes**, i se atribuie o conotaţie ridicolă fiindcă toate aceste realizări vor rămâne terestre şi nu vor pătrunde în eternitate. „Mulţi au considerat Renaşterea italiană, unde omul este situat în centrul universului eretică din punct de vedere creştin. *Antropocentrismul este viciul ei esenţial.* Nae Ionescu era teocentric perfect, adică spunea cam aşa: fac cu umilinţă tot ceea ce fac la nivelul meu,

---

99 A se vedea reflecţiile Pr. Prof. Dr. Dumitru Stăniloae, *Maşinismul şi viaţa spirituală* în Anuar Tiparul Tipografiei Arhidiecezane (Sibiu, 1935), pp. 40-46.

100 Toată viaţă hristică este o *cruce perpetuă*. *Misterul crucii* este dincolo de puterea noastră raţională. Toată viaţă hristică este un act al îndurării, iubirii, milei. Aceasta se adevereşte mai ales prin cruce. Hristos a venit pe pământ nu numai să înveţe cu autoritate cu a venit şi să moară pe cruce. El nu numai că a profeţit despre faptul că v-a murii pe cruce, ci a făcut declaraţii directe despre acest lucru. El nu numai că a *permis* să sufere, Iisus *a voit* să sufere pe cruce. Misterul crucii rămâne în eternitate, în altarul Sfintei Treimi, de neapripiat creaturilor.

101 Raymond Aaron spune: *„socialismul* este una dintre doctrinele care în sufletul unora dintre contemporanii noştrii iau locul credinţei dispărute şi aduc pe pământ, în perspectiva viitorului, sub forma unei ordini sociale ce urmează să fie create, *salvarea omenirii.* Raymod Aron, *Sociologia comunismului* (Gallimard: Paris, 1981) p. 18. Socialismul se prezintă ca şi o religie care se adresează întregii colectivităţi. De fapt *„oscialismul este cel mai puternic adversar al religiilor transcendeţei,* adică al adevăratelor religii." Hnery de Lesquen, *Religia contra ideologiilor socialiste* (Antet: Bucureşti, 1996), p. 7. Este de remarcat ceea ce are de spus Gustave Thibon în acest sens: „nenocirea pe care o poate aduce o formă de civilizaţie, este de a ajunge până într-acolo încât să stingă în acelaşi timp dorinţa după natural şi supranatural fiindcă ultima se grefează pe prima. *Divinul se grefează pe biologhic nu pe mecanic.*" Gustave Thibon, *De la divin la politic* (Anastasia: Bucureşti, 1994) pp. 50-51.

având perpetuu supraordonarea divinităţii şi limitarea mea, din raţiuni transcendente în timp şi spaţiu."[102]

Desprinsă din această realitate, Ţuţea se vede pe sine permanent ocupat cu teme psihologice cărora la acordă o importanţă metafizică: nelinişti mmetafizice, luciditatea, nuanţele (în special filosofia lor), melnacoliile, toate acestea pe fondul că îi este furată sau mai bine spus pusă sub restricţie capacitatea de a percepe lumea esenţelor [de aici toată drama lui platoniciană], trâgându-se concluzia că tedinţa lui Kant de a concepe o gândire pură nu este posibilă. Direcţia pe care o abordează Ţuţea este una ortodox mistic creştină comparativ cu colegiul său de generaţie Emil Cioran, care din această cauză are o viziune profund pesimistă la adresa *complexului antinomic al existenţei creştine.* Cioran nu se implică nici în *catharsis*, în nici o formă de purificare mistică la nivel ortodox şi preferă degenerarea spre neant în locul izbăvirii prin Absolut (se pare că în viziunea sa budismul are cea mai mare valoare spirituală: privit transcedental, eset asimilat în doctrina nihilismului profesată de Cioran). Cioran devine un scriitor care elogiază sub aspect apocaliptic *omul fără destin.* Cioran vede în lucidiate un mijloc de a accentua drama existenţei şi a căderii. Revelaţiile extatice ale existenţei ne arată omul în toată căderea lui: vulnerabil ca o rană deschisă, îngrozit de căderea în timp, incapabil de a fii esenţial, subiect al unui nihilism care devine cu greu masculin."[103]

Comparativ cu Cioran Ţuţea este un destin spiritual distinct care nu se confundă cu cel cioranian, deşi din princina unei simpatii şi a unei profunde prietenii ce i-a legat pe cei doi încă din anii tinereţii, Ţuţea ar dorii o *reabilitare în sens mistic creştin* al lui Cioran. Nu dorim să insistăm prea mult asupra relaţiei şi a diferenţelor celor doi (aceasta presupunând un capitol amplu şi separat în cadrul prezentei lucrări), credem că se impune o distincţie antinomică simplă. O asemenea unitate Cioran-Ţuţea ar putea fii realizată numai în termeni dionisieni de apofatic şi katafatic (Ţuţea fiind o cale pozitivă de a înţelege existenţa în timp ce Cioran una negativă).[104] La un nivel metafizic însă, ambele căi sunt compatibile şi se pot integra una pe alta într-o armonie complexă. Această părere poate fii exprimată întru cât ambii filosofi fug de un sistem de gândire bine determinat şi structurat raţional de genul clasicelor sisteme germane.

---

102 Junral, p. 97.

103 Emil Cioran, *Antrpologia filosofică* (Pentagon- Dyonisios: Craiova, 1991). p. 5.

104 Trebuie afirmat că cuvintele de mai sus au o simplă valoare estetică. Cioran este unul dintre cei mai mari apostaţi şi atei ai neamului românesc. Nu trebuie să uităm totuşi că el a legat o prietenie cu Ţuţea care era creştin ortodox. Acest lucru este ceea ce ne facem să vorbim simbolic referitor la cei doi denumindu-i pe unul katafatic [Ţuţea] şi pe celălalt apofatic [Cioran].

3. NAE IONESCU – MODELUL PROFESORULUI ŞI MISTAGOGULUI CREŞTIN

a) Prezentarea generală a personalităţii

Una dintre cele mai mari persoanlităţi ale culturii şi spiritualităţii româneşti interbelice este filosoful Nae Ionescu.[105] Se pare că personalitatea sa cu cât este analizată mai mult şi suspusă înţelegerii devine tot mai misterioasă şi în acelaşi timp greu de descifrat. Ca şi profesor la catedră el dădea dovadă de o *neaşteptată omenie* după expresia lui Mircea Nicolau, genul lui de predare fiind unul cât se poate de viu şi liber (o anticipare a ceea ce a avea să fie occidentul anilor ’60). Deschis intervenţilor, discuţiilor şi întrebărilor libere (care în cele mai multe sisteme tradiţionale de predat nu prea sunt încurajate) această latură a sa, susţinerea şi înţelegerea de care dădea dovadă faţă de studenţi, precum şi „păsuirea” când venea vorba de examene i-au atras polularitate)[106] – Nae Ionescu este un model remarcabil mistagog de predare ortodoxă în contextul lumii universitare seculare. Logician prin vocaţie şi dialecticiam prin cadrele sale mentale, Nae Ionescu recunoştea virtuţi provindeţiale intuiţiei de obârşie platonică. Având o înalt conştiinţă pentru exactitatea şi explicarea faptelor în nivel

105 Autobiografia lui Nae Ionescu este cât se poate de amplă şi de prolifică. Se naşte la Brăila pe data de 18 iunie 1890. Este absolvent de litere şi filosofie la Bucureşti. În 1923 pleacă la Munchen unde îşi susţine o teză de doctorat pe 13 iunie 1919 intitulată *Die logistikos versuch einen neunen begruncung der maetmatik* [teza a fost publicată postul cu titlul de *Izvoare de filosofie. Culegere de studii şi texte* (Editura Bucovina: Bucureşti, 1944). Dintre lucrările lui Nae Ionescu amintim: *Doctrinele partidelor politice* – sindicalism (conferinţă ţinută în 1923) şi publicată la Institutul Social Român (Ed. Cultura Naţională: Bucureşti 1924), pp. 173-185; *Curs de teorie a cunoaştinţei* (1925-1926) curs universitar; *Filosofia catolicismului* (curs universitar); *Logica colectivelor* (curs universitar, manuscris); *Istoria logicii* (curs universitar 1929-1930); *Filosofia catolicismului* (curs univ ersitar, manuscris); *Filosofia protestantismului* (curs universitar, manuscris); *Istoria logicii* (curs universitar, 1929-1930); *Logica românească* (curs universitar manuscris); „Prefaţa” (la volumul *„De două mii de ani”* de M. Sebastian); *Roza vânturilor* (Bucureşti, 1937). Surpsins în Germania în timpul primului război mondial el v-a sta într-un lagăr unde i se vor naşte şi cei doi copii ai săi. V-a predat 19 ani pe cadtedra de *Logică şi metafizică* ajungând numai conferenţiar. În 1933 se apropie de legionari dfeşi nu aderă nicidată la mişcare. V-a colabora la revista *Cuvântul.* Este arestat în noaptea de 7-8 mai 1939 şi internat la lagărul de la Miercurea Ciuc. Încetează din viaţă pe 15 martie 1940. *Predania* (Deisis: Sibiu, 2001).

106 Este cunoscut episodul când în „1932 avusese loc o îndelungată grevă studenţească, cu demonstraţii de stadă şi o intervenţie a aparatului represiv, iar în 1933-1934 mii de studenţi umpluseră închisorile. Menţionez faptul acesta, care indiferent de măsura legimităţii lui a compromis pentru indefinită vreme *relaţia dintre studenţie şi organizaţia de stat.* Nu ar trebuie să omitem poate cea mai profund cauză a simpatiei studenţimii faţă de conferenţiarul de logică şi metafizică, dacă nu am spune că el împărtăşise cu studenţii hrubele de la Jilava în 1934.” Mircea Nicolau, *Nae Ionescu în curgerea vremii* (Permanenţe, 2001).

concret cultivând cu severitate precizia în fromulările la nivel expresiv, calităţi aproape în întregime specifice cercetării ştiinţifice, el reducea *eficenţa operaţiilor raţionale la domeniul practic*. De asemenea trata cu neîncredere, ironie şi cirucmspecţie pretenţie ştiinţei de a fundamenta filosofia, o teoria culturală destul de răspânită în perioada interbelică.

Pirivirea celebră[107] – categorisită de unii ca fiind *demonică* – specifică lui Nae Ionescu [care iese în relief cel mai bine în caricaturile sale], faptul că – asemenea lui Panaiotis Nellas – prefera costumurile şi îmbrăcămintea rafinată [aspect care poate fii pregătit nu numai din punct de vedere vetimentar ci şi etic în sens de respect faţă de poziţia instituţională pe care o avea în stat şi în Universitatea din Bucureşti], discursurile sale, capacitatea de mentor şi deschiuzător de drumuri [spre exemplu el este cel care îl trimite pe Mircea Eliade în India spirjinindu-l şi financiar] relaţiile lui politice, viaţa asiduă pe scane intelectualităţii interbelice, toate acestea i-au creat o personalitate cum nu se poate mai *antinomică* şi mai demnă de analizat în cadrul şi contextul ortodox al lucrării de faţă. Credem că stuctura personalităţii lui Nae Ionescu este una a antinomiei prin excelenţă [face parte din categoria structurilor antinomice chiar şi la nivel comportamental] Vasile Băncilă are cuvinte destul de potrivite pentru a ne reda o sânteie din *ultrajul* complexului său: „putere logică, dialectică şi totuşi un anumit lirism de fond; filiaţii şi fizări metafizice şi totuşi apreciind viaţa de societate; un oarecare dogmatismd e ultime rezerve, de mari certitudini şi totuşi un relativism de o rară capacitate de mlădiere; tenacitate şi subtilitate sau inteligenţă şi abilitate tactică; îndrăzneală neobişnuită şi modestie dusă uneori până la un tulburător anonimat; păgânism şi ascetism; ceva de om de Renaştere şi totuşi ceva de cruciat; om de societate, uneori chiar de viaţă mondenă şi totuşi simţind o singurătate ultimă...; optimism şi totuşi o bună dispoziţie care se hrănea din melacolii; preocupat de viitor şi totuşi istoricist în chip organic şi deliberat; universal ca om fiind interesat şi sugerrând adesea simpatii chiar în taberele cele mai adverse şi totuşi autohtonizat... iată num ai o parte din aspectele, coardele şi eocurile acestei persoanlităţi. Desigur unele dintre aceste antinomii se pot reduce la unitate, altele îşi condiţionează reciproc termenii şi toate s-ar putea ierarhiza până la un punct. *Dar enigma rămâne şi acesta era Nae Ionescu.*[108]

---

107 „Sub sprânceana prăpăstioasă a funţii înalte, două păduri de mărăcinişuri stufoase, cu două **mefistofelice sprâncene**, sub care se aciuiesc ca o luminiţă de lup: ochii inteligenţei lui. Ariticol apărut în *Credinţa*, nor. 359 10 febriarie 1935. Acest gen de privire – dincolo de a face o analiză hiberbolizantă – aduce cu sine din amintirea ieşirii din noaptea inexistenţei, curiozitatea sobră în faţa imaginii lumii, a cursului şi a mersului ei. Se pare că genul acesta de privire trece dincolo de categoriile empirice ale lumii acesteia şi pătrude în adâncurile lumii interne. De fapt *lumea externă este într-un anume sens numai proiecţia lumii interne,* ceea ce vedem este produsul concepţiilor interne pe care ni le creăm despre existenţă. Privirea unui om este în mai multe cazuri expresia esneţială a personalităţii sale. Acesta este cazul tuturor artiştilor. Privirea poate reprezenta imaginea pură şi integrală a omului, în toate dimensiunile sale cereşti şi pământeşti.

Toată această linie se înscrie în relaţia cu Maruca Contacuziono. Nu se ştie exact ce a fost în mintea şi sufletul filosofului când s-a descpărşit de ea.[109] Cert este bcă între cei doi a avut loc o relaţie morală în care cei doi s-au deschis unul altuia în mod deplin. Prin această relaţie se poate vedea încercareade a retrăii în cazul lui Nae Ionescu, în 1933, un anume tip de existenţă dispărută odată cu secolul al XVIII-lea, viaţa *filosofilor de curte* pe care a trăit-o Leiniz, Descartes, Rousseau şi Grimm. Se pare că Nae Ionescu a fost un veşnic căutător de forme de a trăi, aceasta o spune şi pentru a clarifica şi pentru a lămurii relaţia lui cu Maruca Contacuzino, aristocrata cu sufletul rămas tînă şi totdeauna exaltat.

b) Spiritualitatea lui Nae Ionescu

Indiferent de contrastul personalitar al filosofului, el rămâne un mistic creştin ortodox deplin realizat la nivel integral al sistemului teologic românesc.[110] Tema păcatului originar este una destul de abordată de filosof [mai ales în cadrul curentului anti-augustinian de sorginte romano catolică]. Se face prin aceasta distincţia dintre cele două moduri de viaţă: contemplativ şi cel activ [practic]: „Dumnezeu i-a izgonit pe Adam şi Eva din rai şi le-a spus: vă veţi câştiga pâinea în sudoarea frunţii. Ce se afima prin această pedeapsă? Că din acel moment înceta pentru oameni *viaţa contemplativă*, în paradis, mistic vorbind, omul trăia într-o continuă atitudine contemplativă, nu făcea nimic, iar când a fost izgonit din paradis, a început pentru el munca. Care a fost pedeapsa? După mitul acesta, păcatul orginar, Dumnezeu a pedepsit pe oamenii să fie

108 Vasile Băncilă, *Nae Ionescu* (1940) în *Nae Ionescu în conştiinţa contemporanilor săi* (Editura Criterion: Bucureşti, 1998), pp. 46-47.

109 Mircea Vulcănescu ne spune că în urma relaţiei avute cu ea, Nae Ionescu „nu s-a liniştit decât treptat în mare, în *cutter*-ul pe care îl cumpărase şi în care străbătea acum Marea Balciului în lung şi în lat, în tovărăşia Elenei Popovici-Lupa, fata cu părut roşcat şi ochii de oţel, albaştrii care avea ceva din înfăţişarea aeriană şi tare a unei divinităţi germane.” Mai multe detalii ale relaţiilor lui Nae Ionescu sunt publicate mai recent la editura Anastasia. Nae Ionescu-Elena Margareta Fotino, *Corespondenţa de dragoste* (1911-1935), (Anastasia: Bucureşti,m 1997). Trebuie subliniat că nu este în interesul studiului de faţă să analizeze aceste detaşii referitoare la personalitatea în cauză.

110, Pe această temă a se vedea articolul lui Glicon monahul, *Nae Ionescu – teologul* articol publicat pentru prima dată în 1935 şi republicat mai recent în 1998 în *Nae Ionescu în memoria contemporanilor săi. Memroii, Aristocle, Interviuri* (Criterion: Bucureşti, 1998) pp. 167-168. În cadrul acestei articol se face referinţă la *ecclesiologia* ortodoxă profesată de Nae Ionescu în contrast cu curentele protestante şi catolice ale vremii.

tocmai ceea ce vroiau ei să fie, dar ceea ce nu puteau ei să fie. Căci ce înseamnă a fii Dumnezeu: înseamnă a crea. Iar pedeapsa oamenilor a fost să creeze."[111]

Actul creator aparţine lui Dumnezeu care aduce din ne-existenţă în existeţă toate cele ce sunt. Este de subliniat importanţa pe care o acordnă Nae Ionescu actului cunoaşterii de sine prin care individualitatea [persoana umană] iasă din propria personalitate exteriorizându-se [este un joc mai complex decât verbele *a crea* şi *a cunoaşte*]. Prin exteriorizarea eului se obţine în cele din urmă *transcederea lui*. Acestea sunt gândurile cu care la începutul secolului al XX-lea Nae Ionescu îşi începea cursurile sale. Întrega structură a cursurilor sale se mişcă între *mistic şi mistică creştin ortodoxă.* Prin mistică se trece dincolo de *concepte* [categoria cunoaşterii conceptuale] şi se pătrude în iubire care reprezintă o cu totul altă categorie contemplativă. Contemplaţia nu este văzută ca şi o stare pasivă în sine, ci un fel de *„încodare dureroasă"*, reprezentând o ieşire din sine, un fel de a te regăsii în ceva cu totul altceva decât suntem. Dar în ultimă instanţă *iubirea este de natură mistică* şi ajută la cunoaştere prin identificarea a ceea ce *este* [în sensul heideggerian al *fiinţării]* cu viziunea proprie [cunoaşterea prin iubire reprezintă identificarea subiectului cu obiectul – *transformatio amorio*] în aceasta constă funcţia *gnoseologică a iubirii*. De aici reprezintă întreaga concepţie reflectată de Nae Ionescu că indiferent dacă ceea ce suntem s-a mai zis, *tot ceea ce repetăm trebuie să treacă prin firul analiziei proprii*.[112] În acest sens trebuie interpretate cuvintele Evangheliei: *„iubeşte pe aproapele ca pe tine însuţi."* Ele sunt cuvinte care trebuie analizate făcărei persoane şi apoi aplicate în contextul şi şi la nivelul propriu de înţelegere.[113] Sensul unificator al iubirii este acelaşi de păstra distinctivitatea personală internă, de a o menţine şi a o echilibra prin efort,

111 Nae Ionescu, *Curs de metafizică. Teoria cunoaşterii metafizice* (Humanitas: Bucureşti, 1995), pp. 108-110.

112 După Nae Ionescu trebuie să ne urmă propria vocaţie este un motto pe care Nae Ionescu l-a urmat pe tot parcursul vieţii sale. În discursurile sale academice el este capabil să facă incursiuni în cele mai întunecate unghiuri şi în cele mai şluminoase oaze ale intelectului uman. Această metodă de predare nu este un fel de metodă lugubră, searbădă, stilizată şi bine perfecţionată a mai multora dintre sălile academice, ci mai cu seamă un fel de incrursiune terifiantă în adâncurile sufletului uman. Prin Nae Ionescu se poate vede aun fel de transparanţă care ducea studenţii dincolo de orice unitate academică de cunoaştere, de depăşire a normelor proprii.

113 Nae Ionescu – prin experinţa sa de studii de sorginte germană – cunoaşte structura social-caritativă a gândirii protestante şi vede în ea o modalitate de a distorsiona sensul al creştinismului. În interpretare protestantă, a face bine aproapelor înseamnă – mai ales la nivel caritativ – a nu afirma sinele, ci mai cu seamă negarea lui. În înţelegerea protestantă a face binele înseamnă *a te afiorma pe sine însuţi în favoarea celuilalt.* Dar dacă suntem atenţi aecastă afirmare în sensul celulalt are de fapt o punere în evidenţă a propriei individualităţi, a propriei persoane, iar mai apoi vine afirmarea semenului prin tine. În înţelesul autentic ortodox, există o anumită negare a eului pentru a îl ajuta pe celălalt. Prin urmare, pentru ca accentul de fond să cadă pe semenul care are nevoie de intervenţie, este necesară o oarecare renunţare la tine, iar nu în sensul protestant, o afirmare a sinelui în sens caritativ. *Predania* pp. 310-311.

stimulare internă şi dispoziţie creştină. Pentru Ionescu devine foarte clar că principiul creştin de a îţi iubi aproapele interpretat în sensul protestant sau romano catolic devine un fel de *„truism moral”* în sensul că capacitatea de a îţi iubii aproapele este văzută ca şi un fel de filosofie morală pe care se întemeiază statul. În contextul în care aproapele are nevoie de ajutorul meu, devine o posibilitate de a afirmare a mea înseşi prin propria lui nevoie, Dumnezeu devine astfel un „monitor la prostimii şi un păzitor al ordinii publice şi al bunelor moravuri.”[114] Prin aceasta se poate remarca mult ieşita în evidenţă terestrizare, împământenire a romano catolicismului. După Nae Ionescu, toată eroarea *altrusimului* occidental reflectat la nivel social şi politic prin conceptul de Stat, pleacă din greşita interpretare a lui Augustin a iubirii de aproape, care consideră altruismul şi iubirea de aproape ca şi ţeluri în sine, nu ca mijloace de transcedere de sine a condiţiei umane. Greşala majoră a vestului protestant şi catolic este una destul de evidentă care nu poate fii remediată la nivel istoric destul de uşor: aceasta în sensul că accentul poruncii „de a iubirii pe aproapele *ca pe tine însuţi*” se răsfrânge din premiza că trebuie să te iubeşti pe tine însuţi mai întâi apoi pe aproapele, iar această iubire este o reflecţie a a preţuirii care o ai faţă de tine însuţi mai întâi. Deci considerentul *truisto-etic* care tot pe afirmarea individuală a ego-ului uman. Ori în menatlitatea estică ortodoxă se vorbeşte mai întâi de *lepădarea de tine însuţi.* În alte cuvinte, estul ortodox vede în această a iubirii aproapelui nu o modalitate de afirmare ci o modalitate de „smerire,” de „umilire” a egoului. În această direcţie trebuie remarcat sensul tranşant al înţelegerii ortodoxe profesate de Nae Ionescu care are menirea de a da o undă de extremă claritate nunaţei teologice spirituale ortodoxe.

Sensul misticii lui Nae Ionescu devine destul de prompt mai ales în relaţie cu alte elemente religioase (hinduism,[115] filosofia greacă,[116] protestantism, romano catolicism). Nota distinctivă a iubirii de sine în sens ortodox este lepădarea de sine , o anume negare a eului. Această negare a eului ar putea fii numită un fel de devalorizare,

114 Nae Ionescu, *Problema mântuirii lui „Faust” a lui Goethe* (Anastasia: Bucureşti: 1996), pp. 5-16.

115 Idea bivalentă de Atman [care are cele mai multe conotaţii la nivel psihologic].

116 Idea hermafroditului, a a-sexualităţii umane şi a împlinirii *androgine* în cazul bi-polarităţii sexuale ca expresie de *„refacere a unităţii reale a **ideii**.”* În acest context sexual găsim destul de interesant să menţionăm psihanaliza sexuală pe care o face Nae Ionescu într-un articol de al său publicat în Cuvântul pe 27 septembrie 1926: *Religie şi psihanaliză.* Este un articol care deşi scris timpuriu este de bun augur pentru ce avea să vină. Există până şi astăzi o anumită influenţă feudistă în cercurile teologice protestante. Prin această experinţă se exprimă că toate experinţele mistice sunt produsul unei anumite *sublimări* a energiei sexuale. Aecastă teorie poate fii luată numai ca fiind sugestivă dar nu poate fii absolutizată ca şi practică religioasă reflectată la nivel mistic în cadrul doctrinelor Bisericii. A face afirmaţii de genul *religia depinde de sexualotate* poate fii adevărat numai în contextul în care moralitate este de această natură, adică lipsită de conţinut păcătos la nivel sexual [promiscuitate sexuală, trantiste, adultere etc]. Este o realitate că în centrele protestante moderne marea majoritate a teologiei se reduce sau se poate conclude în expresii de genul Iisusul psihanalitic [the psychoanalitical Jesus] din cadrul cxomplexului persoanlistic uman.

depersonalizare a lui. În concepţia mistică ortodoxă, în inima omului se ascunde Hristos. Prin negarea eului nu se înţelege o anume tedinţă hindusă sau budistă în sensul degenerescenţei spre neant, ci în sensul personalizării spre absolut.

„Nae Ionescu o spune limpede: originalitatea în fiolosfie nu poate avea alt înţeles decât acela de *efort propriu de gândire,* de autenticitate a filosofării. Lipsit de originalitate nu eşti fiindcă spui ceea ce s-a mai spus, ci pentru că accepţi de-a gata spusele altora, fără că aceasta să răspundă unei nedumeriri proprii, unei **răfuieli cu tine însuţi.** Adică pe negândite. Filosoficeşte, eforturile lui Pascal care descoperă singur principiile geometriei plane, nu e prin nimic inferior calitativ sau mai puţin intereant decât efortul lui Euclid. Iar valoarea socială a unei idei filosofice nu stă în adecvarea ei ultimă, ci în fecunditatea ei: în felul în care ajută spiritelor frământate ale vremii, să se dumirească sau să se echilibreze... ca atare efortul minţii omeneşti după adevăr este păstaş întregului suspin al firii după Dumnezeu; iar „îndreptarea minţii” după adevăr este legată mai mult de rugăciune şi de lucrarea mântuitoare a lui Dumnezeu, decât de procesul firesc de raţionalizare matematizată şi universalizare moralizantă prin faptă, pe care l-a substituit sfinţeniei: Descartes, Spinoza, Kant şi cei dintr-un rând cu aceştia, filosofi împotriva cărora se îndreaptă în primul rând învăţătura lui Nae Ionescu.”[117]

Prin acest proces fiecare persoană îşi adânceşte lăuntric „vrednicia” personală cu care a înzestrat-o Dumnezeu. Nae Ionescu are menirea de a fii un „trezitor de conştiinţe”, un ascet al cuvântului în sens magistral, al mistagog al antinomiilor şi răspunsurilor sufocante la adresa problemelor mejore de filosofie şi teologie deopatrivă. El are menirea de a fii un mediator „între teologie şi ştiinţă”, „teologie şi metafizică”, „teologie şi artă.”[118] Procesul creativ al spiritului său nu poate fii decât ardent şi pasional.

În sine Nae Ionescu se simte un fel de adiere a celor vechi, un fel de iz monahal românesc istoric, propriu unui Neagoa Basarab, Daniiel Sihastru sau Gheroghe de la Cernica. El este un fel de combinaţie de politică şi teologie, care probabil nu v-a putea fii asimilt de cei care privesc aceste discipline ca şi total diferite. Se pare că perimetrul spiritual în care se desfăşura Nae Ionescu era unul harismatic al îmbinării discinplinelor diferenţiale, toate în spre a ajunge la unitatea primordială a cunoaşterii. Acest efort îi impunea o anumită „asprime” monahală, un fel de intransigenţă şi verticalitate a opiniilor şi discernământului. Este foarte probabil că din această cauză să nu fii fost agreat sau plăcut de mulţi dintre contemporanii lui, dar această atitudine de

117 *Predania* Ioan Ică jr, p. 302.

118 Constantin Noica, „Ce învaţă filosofii de la Nae Ionescu” articol apărut în *Vremea,* anul X, nr, 490, 6 iunie 1937.

popularitate sau nepopularitate nu este importantă în a ne face să ne „sinchisim” în a stabilii caracteristicile spirituale ale unei persoane de acest gen şi acest calibru.[119]

c) Nae Ionescu şi viziunea lui asupra Romano Catolicismului

Nae Ionescu are convingerea că teologia occidentală cu toate scolasticismele ei mai mult sau mai puţin dialectice sau „categoriale” (în sens aristotelic)[120] este departe de conţinutul real al vieţii teologice şi deci al vieţii înduhovnicite de tip ortodox (trebuie subliniat că această opinie vine din partea unui logician de profesie). În timpuri întunecate în care lumea îşi pierdea din speranţă şi din perspectivă, într-un mediu în care umanitatea se vedea pe sine ameninţarea unei posibile anihilări duhovniceşti (vorbim cu precădere de epoca scolastică) teologii occidentului păreau a se plasa transcendet de pueril în lumea lor care era „diferită” şi „neproepcupată” de nevoie actuale ale vieţii spirituale ale oamenilor de rând. În critica sa asupra romano catolicismului (crticiă destul de bine temperată şi fără vehemenţă verbală exacerbată) Nae Ionescu opune o viziune ortodoxă genuinţă care se ocupa la timpul scolasticismului de creşterea, cultivarea şi împlinirea duhovnicească a intereselor umane aflate în cea mai strânsă legătură cu aspectele reale ale vieţii, aceasta dincolo de tragedia perpetuei ameninţări islamice. Atotunitatea şi divino-umanitatea (specifică lui Soloviov) sunt tipologia filosofică a lui Florovsky precum şi literatura lui Dostoeivski, sunt specifice gândirii marelui logician prin excelenţă. Este interesantă opoziţia contranstantă dintre antropocentrismul occidental şi teocentrismul estic pe care Nae Ionescu le vede într-o diferenţă de opoziţie. Este destul de bine evidenşiat că Ionescu îşi fromează multe dintre conceptele sale logic-religioase dintr-o gândire de tip filosofi-religios rus destul de rudimentară, dar în ultimă instanţă teologică. *Slavofilismul* oricât de intelectualizat şi intelectualizant rămâne o formă de manifestare a spiritului slav şi este destul de precoce să credem că el se poate adresa unei lumii postmoderne destul de intelectualizată care priveşte viaţa în categorii destul de bine definite care nu trebuie privite ca şi manifestându-se numai la nivel material. Ca şi veritabil logician şi magistral exponent al gândirii ortodoxe patristice în mediul ortodox românesc, se pare că Nae

119 Mircea Vulcănescu, *Nae Ionescu aşa cum l-am cunoscut* (aritcol apărut în 1942) (Humanitas: Bucureşti, 1992).

120 În contextul de faţă trebuie menţionată situaţia „teologică accidentală” specifică occidentului. În acest sens, „accidental”evenimentele tragice din istoria Bisericii Universale sunt un fel de „accidente aritotelice” (aici se poate include schisma de la 1054, apariţia protestantismului, erezii şi contra ereziarhi). Este de actualitate de subliniat că punctul de vedere aritotelic pe cât de efectiv este la nivel intelectual pe atât de neefectiv este le nivel duhovnicesc. O „duhovnicie aritotelică” (cel mai bine reprezentat de latura iezuită a Romano Catolicismului) este în sine un „accident duhovnicesc” inevitabil la nivel istoric în Biserica Romano Catolică.

Ionescu este un redutabil urmtor al teodiceeei logico-matematice a părintelui P. A. Florenski care este în destul de multă opoziţie cu gândirea teologică aplicată de părintele Georges Florovsky în cadrul OCA, Harvard sau Universitatea Princeton.[121] Critica papalităţii pe care o face Ionescu este binevenită în contextul unei epoci destul de zbuciumate în care se perdeea sensul de naţionalism etnic. El este destul de tributar unei viziuni care profesează o imposibilitate a practicării unei ortodoxii autentice afarp din cadrele etnice. Teologia romano catolică de cea mai înaltă calitate are o anumită tendinţă în a devenii „supra-intelectuală" şi lipsită de un conţinut existenţial real. Este foarte greu, cel puţin în viziunea lui Ionescu, de a reconcicilia *scolasticismul teologic* cu „viaţa" reală la nivel profesat de viziunea şi practica ortodoxă. În acest sens, viziunea comunicată de expresia Sfântului Maxim Mărturisitorul este cât se poate de concludentă, în sensul că această teologie este o *„fantezia nesubstanţiată."* Nae Ionescu a avut o deosebită percepţie când a dezbătut neactulitatea teologică a catolicismului. Dar pe lângă această neactualitate mai trebuie subliniat neactualitatea teologică *naţionalismului* în ortodoxism, şi a *ecumensimului* în protestantismul şi relativismul agnostic postmodern. Intelectul (luat ca entitate categorială aristotelică) în sine nu are nici un impact asupra vieţii dacă nu este dublat de o intensă activitate duhovnicească care săî reprezinte proiecţia intelectuală a activităţii singura capabilă să ofere valoare eternă minţii umane (prin deducere un fel de caracter expiatoriu). Intelectul, privit din această perspectivă, în loc de a fii o unealtă care să slujească interesele duhovniceşti al Bisericii Soborniceşti, devine o unealtă care înlezneşte procesul de „secularizare", rezultatul final fiind un fel de stare de „nihilism ecclesial sucombat" cel mai bine descris de termenul bisericesc de „deznădejde."[122] Fără o spiritualitate autentică şi genuinţă, toată teologia devine un discurs „supra-sofisticat" cu faţete multiple şi cu variabile lăsate la discreţia ascultătorilor. Teologia devine astfel în destul de acuratele vorbe ale lui Umberto Eco „persuasiune retorică", destul de des întâlnită în zilele noastre prin care predica teologică şablonează un fel de „discurs impersonal," prin care vorbitorul încearcă să-şi convingă auditoriul său în cele mai multe situaţii „anonim" deşi prezent la nivel fizic în sala de discuţii sau în biserică, de a accepta şi a adopta, dacă este posibil la nivel intelectual, doar punctele sale de vedere. Această „retorică a persuasiunii" devine dublată de o „retorică a ridicolului teologic" (ca să nu spunem batjocură sau un fel de simţ al abjectului). Catolicii sunt „logicieni" prin excelenţă, dar în cadrele deducţiei lor teologice, tind să folosescă la nivel inflaţionist „sofisme" şi „paralogisme" care degradează logica lor în „logomahie."

Nae Ionescu vorbeşte despre catolicism ca fiind inaderent „geniului nostru naţional." Lumea de azi este „pozitivistă, evoluţionistă şi materialistă datorită numai

121 Vezi diac. Asist. Ioan Ică jr., *Părintele P. A. Florenski (1882-1837): savant, preot martir.* Revista teologică, I, (73), nr. 5, p. 3-13, şi nr. 6 unde se vorbeşte de logica ariană perversă a identităţii abstracte.

122 Philothos Faras, *Functional and disfunctional Christinaity* (Holy Cross Orthodox Pres: Brookline, Massachusetts, 1998), pp. 1-12.

renaşterii scolastice."[123] Mai mult decât atâtm culmea catolicismului constă în a considera spaţiul papal ca fiind absolut, ceea ce este cu totul de neacceptat. De aici toată reticenţa lui Dostoievski faţă de primatul papal până în momentul de a îl denumii ca fiind „antihrist." Este adevărat că modul teologic al discursului occidental este plin de lucruri şi descrieri sublime ale unor stări cereşti. Dar toate acestea trebuie să fie explicate la un nivel destul de clar maselor, pentru a se evita crearea unor disonanţe între un anumit mod de teologie şi necesităţile duhovniceşti ale omului de rând. În acest sens, papalitatea devine o putere lumească care merge până acolo încât zice că regi (sau după caz preşedinţi, lideri politici etc) sunt numai acea care au fost recunocuţi sau numiţi direct de papă.[124] Comentariile teologice-politice făcute de Nae Ionescu în perioada interbelică la adresa romano-catolicismului sunt extrem de actuale şi astăzi putând fii folosite ca şi o expresie şi punct de comparaţie cu ceea ce se întâmplă în lumea noastră post-modernă. Dar Nae Ionescu nu este critic numai la adresa teologilor romano-catolici cu toate „aberaţiile" lor de natură intelectuală ci şi cu ignoranţa „crasă" a teologilor ortodocşi în ceea ce priveşte situaţia lor academică: „suntem ruşinaţi să constantăm cât de goală de sens este pentru marea majoritate a teologilor ştiinţa aceasta dumnezeiască. Dogme, canoane, aşezări. Toate sunt literă moartă pe care trebuie cel mult să o respectăm, dar pe care am încetat de mult de a o înţelege şi totuşi problema e de mare însemnătate: căci dacă întradevăr ortodoxia se închierceşte în fromalism, nu e în nici un fel pentru că acest formalism îi este congenital; ci pentru că, prin înseşi natura ei, cadru de cea mai pzternică şi substilă spiritualitate, ea este *condiţionată de existenţa unei puternici vieţi intelectuale"*[125]

Nae Ionescu este extrem de conştient că la extrema opusă teologului catolic se aflâ teologul „protestantizant", singurul care însuşindu-şi unletele de cultură modernă sau post-modernă, este capabil de a intra în dialog cu cultura timpului. Aici însă putem constata fecunditatea şi originalitatea viziunii naeionesciene prin faptul că el aspiră la un model teologic ortodox capabil să intre în contact la nivel direct cu culturile timpului chiar dacă aceasta ar implica un fel de „*de*-clericalizare" sau mai bine spus „laicizare" a sferei teologicului şi instituţiei duhovniceşti în această direcţie. Aceasta nu trebuie înţeleasă ca şi o „secularizare" sau ceva similar, ci ca o luptă de a face din teologie, o ştiinţă academică înaltă, la îndemâna şi subterfugiul câtorva „iniţiaţi," o „teologie duhovnicească acceisbilă" laicului nespecialist dar preiocupat la nivel serios de mântuirea sufletului său. În aceiaşi categorie critică, dincolo de izul polemic specific gazetăresc cu care este abordată întră şi Biserica Unită cu Roma.[126] Într-un spirit etnic destul de bine conturat, Nae Ionescu sugerează că a fii bun român implică a fii bun

123 Nae Ionescu, *Predania: şi totuşi catolicismul este inactual* (1-15 mai 1937), p. 1.

124 Nae Ionescu, *Conconrdatul,* apărut în *Idea europeană*, nr. 150, 27 iulie-3 augist 1924 (articolul a apărut sub semnătura lui Nicolae Ivaşcu un preudonim al lui Nae Ionescu).

125 *Criza ortodoxiei şi teologia academică,* (*Cuvântul*, 13 decembrie 1926).

ortodox, şi că aspectele teologice catolice specifice occidentale, nu se prea mulează cu constituţie internă specifică etosului românesc.[127]

„În calea lor prin istorie, multe Biserici Ortodoxe locale, şi îndeosebi cea a noastră [sârbă n.n.] s-au cantonat în naţionalism, limitându-se la metodele şi scopurile naţionale. Biserica s-a adaptat poporului, în vreme ce adevărul era contrariul: poporul trebuia să se adpateze Bisericii. Este ceasul al XII-lea în care slujitorii bisericilor noastre trebuie să înceteze a mai fii slujitorii naţionalismului, pentru a devenii preoţi şi arhierei ai Bisercii celei una, sfântă sobornicească [universală, catolică] şi apostolică. Misiunea Bisericii, cea care i-a fost încredinţată de Hristos, pe care au realizat-o Sfinţii Părinţi, e de a cultiva şi a realiza în sufletul poporului nostru conştiinţa că fiecare membru al Bisercii Ortodoxe este o persoană sobornicească [universală catolică] o persoană veşnică şi divino-umană; că e a lui Iisus Hristos şi prin urmare frate şi slujitor tuturor creaturilor. Acesta este scopul pe care Hristos l-a dat Bisericii, orice alt scop nu este de la Hristos ci de la Antihrist."[128]

Romano catolicismul impune o adeziune formală la domnia Sfântului Scaun, aceasta nemaimplicând modul în care trăieşte cineva. Această supunere formală însă aduce cu sine şi o la autoritatea şi supremaţiei Romei (se pot vedea în aceasta clare evidenţe de „slavă deşartă" aspect împotriva căruia disciplina duhovnicească estică se ridică cu puternică fervenţă la toate nivelele, mai cu seamă la nivel terapeutic. Această realitate canonică este exprimată de răsărit cel mai bine prin caracterul sobornicesc la împărţiţii puterii ecclesiale, care nu se centrează exlusiv pe un individ, ci pe un sinod!) Este clar că romano catolicismul nu se poate mula şi întinde la infinit după anumite conştiinţe religioase specifice fiecărei etnii diferite, cea mai clară cauză a acestei lipse de „incompatibilitate structurală" este dovada ivirii „protestantismului" ca formă progresivă şi progresist agresivă ieşită din catolicism.[129]

„Aici este deosebirea dintre catolicism şi ortodoxie. Ortodoxia este credinţa într-un Dumnezeu real şi viu, iar catolicismul este credinţa într-un Dumnezeu abstract. Catolicismul este universalit şi universalizant fiindcă *Dumnezeul catolic este o universală.* Dea cea catolicii pot să se împace cu toată lumea. Pe unul nu îl lase să se

126 *Noi şi catolicismul* (Cuvântul) 31 octombrie 1930.

127 În acest sens, Ionescu crede că a fii român, este o stare de fapt care implică anumite structuri organice, cu precipitat spiritual. Această stare de fapt nu este compatibilă cu romano-catolicismul vestic din principiu. În acest sens, s-ar putea interpreta că Nae Ionescu este un spirit tranşant, care delimitează plastic nişte categorii destul de bine definite la nivel etnic (această atitudine ar fii nsubiectul unei lucrări diferite. *Iluziile catolicizanţilor* (Cuvântul), 4 noeimbrie 1940.

128 Iustin Popovici, *Omul şi Dumnezeu-omul* (Deisis: Sibiu, 1997), p. 17.

129 *Sorţii de izbândă a noii ofensive catolice* (Cuvântul) 5 noiembrie 1930.

însoare pe celălalt în obligă să se radă etc. El este tranzacţional. Ortodoxia nu este tranzacţională fiindcă Dumnezeu este ceva viu. Este într-un fel nu îl alt fel. Se impune o anumită lege: legea continuităţii în care se realizează Dumnezeu, în care realizazi pe Dumnezeu. Vedeţi prin urmare, unitatea aceasta se numeşte Dumnezeu, şi care este o realizare de sine şi este realizată în alt înţeles, este realizată de mine în comuniunea din care fac parte. Unitatea aceasta a lui Dumnezeu crează o unitate reală, nu logică, nici formală; este unitatea din care fac eu parte, în care se realizează Dumnezeu, prin care se realizează Dumnezeu; unitatea noastră care şi ea este o unitate reală."[130]

Perspectiva catolică susţine că „viaţa naţională a unui individ este un fapt natural, pe câtă vreme viaţa religioasă nu este naturală"; concluzia care se desprinde dintr-o astfel de argumentaţie, este că adevărul învăţăturii lui Hristos este universat şi trebuie văzut de toţi la fel.[131] În viziunea lui Nae Ionescu, „adevărul absolut" se revelează numai în ortodoxie. Este de remarcat că deşi adevărul hristic este unul şi acelaşi, modalitatea lui de trăire *diferă în timp şi spaţiu.* Prin urmare apartenenţa la ortodoxie este un fenomen natural. Formele de viaţă duhovnicescă nu se transmit şi nici nu se impus, ele se nasc. „Transmiterile duhovniceşti" sunt în ele însele un fel de forme arbitrare, în cele mai multe cazuri nerealizate integral. De fapt aceste „transmiteri" devin în cele mai multe cazuri un fel de pseudomorfoze[132] duhovniceşti care pot duce la degenerarea complexului duhovnicesc ale unei culturi creştine. Marea majoritate termină prin a fii nişte surogate spirituale seci şi lipsite de vlagă şi se sevă creatoare.

d) „Faptul magic" şi „faptul mistic"

În concepţia postmodernă de astăzi, distincţia dintre „magic" şi „mistic" este destul de confuză şi nu prea există o tendinţă unanimă de a face o demarcaţie între aceste două realităţi distincte şi de sine stătătoare.[133] Adeseori Biserica Ortodoxă, în cercurile intelectualilor „nespecialişti" este asimilată unei dimesniuni magice de tip ieftin popular. Faptul magic şi cel mistic au în comun realitatea de a fii „o încercare

130 *Predania şi un îndreptar ortodox cu şi despre Nae Ionescu* (Deisis: Sibiu, 2001), p. 331.

131 Nae Ionescu, *La închiderea unei discuţii dintre catolicism şi ortodoxie* (Cuvântul) 17 octombrie 1930. Acest articol deosebit de concludent apare în cadrul unei dispute dintre Nae Ionescu şi Dl. Frollo.

132 „Pseduomorfoza" este un termen mineralogic desemnând un „fals mineral" a unei substanţe dorite dar care se găseşte fie ăn combinaţii cu alte substanţe, fie sub forma unui surogat mineral.

133 Magicul este total diferit de mistic prin aceea că se situează pe sine într-o dimensiune clar obscură în care lucrurile sunt foarte greu de descifrat la nivel raţional.

metafizică de depăşire a persoanei.”[134] Diferenţa constă că misticul realizează acest lucru printr-un fapt de iubire (actul iubirii depăseşte limitele persoanlităţii trecând din subiectiv în obiectiv) în timp ce faptul magic se realizează prin „înmagazinarea a tot ceea ce este în afară de noi... ducând la un fel de potenţare, de îmbogăţire, prin metoda *confiscării realităţii* pentru noi înşine.” Nae Ionescu face o distincţie destul de ascuţită când spune că „actul magic este un *„moment al evoluţionsimului panteist.”*[135] Reprezentarea actului magic se face la mai multe nivele, în special în mediul occidental prin identificarea omului cu universul, şi apoi prin transformarea acestui într-un „centru de acţiune” (tipul omului renaşterii) în care resortul principal care stimulează această activitate la nivel social, politic, ecologic, juridic, devine *voinţa.* În actul mistic voinţa îşi are locul său dar nu unul extrem de de important, cel mai important loc este ocupat de *iubire.* Acestei perspective Nae Ionescu îi opune o „disparţialitate” dintre concepţiile spirituale specifice orientului şi occidentului.

Se poate spune că eforturile psihologice post-moderne de a întârii personalitatea umană dincolo de capacitatea de „adaptabilitate” la mediu şi la noile condiţii de viaţă, este în sine un fapt magic. „La baza democraţiei, a liberalismului a individualismului liberal, tot acest fapt magi stă, tot această tendinţă de indvidiualizare, numai că este evident că există pentru democraţie şi pentru liberalism, în forma lor clasică, un fel de colectiv: *abstracţia ştiinţifică.* Ele acceptă individualitatea, contează pe ea, dar se uniformizează indivizibil prin această abstraţie ştiinţifică.”[136]

Tributar unei concepţii ortodoxe, pentru Nae Ionescu „frumuseţea mistică” denotă armonia lumii externe, un fel de dispoziţie internă care poate cel mai bine să fie clasificată ca fiind spiritualitate. În concepţia metafizică occindetală, *dimesniunea externă a* „misticului” este accentuată încât acesta începe să primească conturul magicului panteist reflectat prin creaţie. În concepţia esticul misticul are *dimesniuena internului* distinct faţă de ceea ce este extern şi fizic. În spaţiul generic al magicului totul se reduce la afirmarea personalităţii ca individualitate, ceea ce ne duce la concluzia că spaţiul *faptul magic este pus egocentrism*. „Tot ceea ce este egocentrism este magic, tot ceea ce este teocentrist este mistic.” Occidentul îşi propune o

---

134 Nae Ionescu, *Curs de metafizică. Teoria cunoaşterii metfizice. Cunoaşterea imediată 1928-1929* (Humanitas: Bucureşti, 1995), p. 139.

135 Ibidem p. 139. Prin această distincţie Nae Ionescu vede începutul Renaşterii. Este deosebit de important să arătăm că încă de la începutul secolului, Ionescu a avut această „străvedere” asupra Renaşterii, care v-a fii dezbătută mai apoi de discipopul lui Mircea Eliade, Ioan Petru Culianu, în excepţionala sa lucrare *Eros şi magie în Renaştere* (Nemira: Bucureşti, 1993). Din punct de vedere al filiaţiei se poate spune că Ioan Petru Culianu provine din aceiaşi linie de gândire, maestrul lui fiind la rândul său ucenicul lui Nae Ionescu.

136 Ibidem. p. 313.

cunoaştere foarte rece (cold perception) a realităţii care este cel mai bine redată prin activitatea ştiinţifică ca şi proiecţie magică a iindividului în univers.

În concepţia lui Nae Ionescu, Faust al lui Goethe este *opera fundamentală* a occidentului. El consideră Faust „ca şi dedesubt," ca o lagură panteistă similară cu civilizaţia „arabo-indică", în cadrul acestei opere există o dimensiune „crepusculară" extrem de ascuţită prin care ştiinţa – plecând de la bazele alchimice ale Renaşterii – este în strânsă legătură cu magia. Pentru Nae Ionescu există 3 mari caracteristici (luate ca şi categorii) de bază ale Occidentului:

1. Atitudinea juritică a dreptului roman de valorificare a vieţii;

2. O atitudine voluntarist-individuală

3. O atitudine subtil panteistă.

În conştiinţa ultimă a apusului incididul se pierde în faţa Absolutului care se indentifică mai mult decât necesar până când această conştiinţă se „dizolvă" în acest Absolut, care la rândul lui este destul de greu de configurat, dfin cauza prea multei scolastici şi a unui riguros exces de exacitate (există întotdeauna un risc regretabil de a pierde cele mai rudimentare sensuri când intelectul se afundă în prea multă raţionalitate, exprimată şi fondată la nivelul celor mai nesefmnificative detalii). În acest sens, mai ales când se vorbeşte despre lumea transcendentă a lui Dumnezeu şi a legilor Sale, un anumit element dionisian de „ceaţă" crepusculară este necesar. „Ceaţă" nu în sensul de confuzie, ci în sensul de păstrare a misterelor ultime, pentru cei care sunt capabili să ducă o viaţă contemplativă marcată de sfinţenie. A face „academie" din probleme de teologie înaltă, nu este o caracteristică ma estului cu mai mult a apusului. Cel mai bun reprezentat al acestei atitudini este Meister Eckhardt. Este în de obşte recunoscut că mistica orientală ortodoxă este diferită de cea apuseană care se pare că este o deviaţie a celui estic într-un sens confuz al acestei înţelegeri (de aici o sumă de practici religioase care nu sunt pe aceiaşi linie tradiţională cu estul ortodox). „Absolutul este ceva care ne depăşeşte şi către care noi ne îndreptăm şi de acea întotdeauna atitudinea mistică v-a fii caracteristic realistă, tot ceea ce există real în afară de noi şi niciodată o atitudine mistică nu ne duce la idealism, ci trebuie să afirme existenţa *realiter* a unei transcendenţe. Atitudinea mistică este prin urmare identificarea obiectului cu subiectul prin dizolvarea conştienţă a subiectului în obiect, pe câtă vreme atitudinea magică este dimpotrivă preluarea obiectului de subiect. Accentul realităţii cade în cazul magic pe subiect, în cazul mistic pe obiect, în aşa fel încât în cazul misticii individul poate să nu fie o realitate. Caracteristic mistic, este *atitudinea platonică,* caracteristic magică este *atitudinea idealismului absolut.*[137]

137 Ibidem, p. 314.

Energia duhovnicească care se degajă din Nae Ionescu este una puternică, pen tru cei care sunt capabili de a discerne această realitate. În contactele pe care le-a avut această sursă energetică duzhovnicească a avut multe aspecte care mai de care mai tensionate, mai fustrante, şi de mai multe ori pline de deziluzie, pentru cei care încearcă să vadă în Nae Ionescu ceva diferit, mai conform viziunii lor decât ceea ce a fost în realitate. Nae Ionescu a militat fervent împotriva obstrucţionsimului „birocraţiei ecclesiale” care de cele mai multe ori are teidnţa de a masca şi şablona multe realităţi istorice concrete. Credem că în spatele tuturor acestor realităţi, Nae Ionescu a fost un fel de „naiv” al duhovniciei autentice, dar acest „naivism” a fost bine ascuns sub masca unei anume perplexităţi a activismului şi credulităţii idealiste îndreptate în spre nivelul real al studenţilor lui cu care s-a identificat la nivel absolut. Numai în acest context putem să îl vedem pe Nae Ionescu în contextul de promotor a uneie dintre cele mai fecunde generaţii cultural-spirituale a perioadei interbelice. Nae Ionescu a fost un caracter destul de afecţionat şi emoţionant, capabil să îşi însuşească prerogativele unui lider de creativitate duhovnicească excepţională, reflectată la nivel cultural printr-o tendinţă de a devenii cu adevărat „uman” şi umanizant în favoarea altora. Această umanitate despre care vorbim în sensul lui Nae Ionescu este una lipsită de „umanism”secular de tip renascentist. Nae Ionescu este un umanist care încearcă să aducă nivelul divin la cel uman în spre favoarea acestuia din urmă cu scopul de a „înlesnii” şi a transforma realitatea luminii dumnezeieşti într-o dimensiune a „laxităţii” şi a perisabilului postmodern.[138]

e) Adevărul logic şi adevărul personal

Pentru Nae Ionescu, Dumnezeul ortodox este culmea sfinţeniei, natura lui Dumnezeu este dincolo de orice imaginaţie, imagine şi gândire umană. Dumnezeu este „mai presus de orice poate fii conceput” (Origen), „Dumnezeu se închide în sine în totalul fiinţei, El fiind dincolo de orice fiinţă.” În acelaşi timp se pare că pentru Nae

138 Senzitivitatea lui Nae Ionescu cu privire la situaţia modernă este evidneţiată pe tot parcursul scrierilor sale. Nae Ionescu a fost un om al timpului său, preocupat nu de situaţii intelectuale excepţionale fără aplicabilitate intelectuală imediată, ci de realitatea istorică a timpului său. Bineînţeles că se pot face interpretări pe marginea acestei situaţii dar ceea ce reiese din această situaţie este „disponibilitatea” lui de a intra în interacţiune cu situaţii politice şi intelectuale, la cel mai deschis nivel cu putinţă şi în acelaşi timp şi cu aceiaşi măsură, să nu fie descurajat de imposibilitatea de a da un răspuns care să caute să urmărească un aspect spiritual. În toate situaţiile, indiferent cât de intricate ar fi ele – la nivelul cotidian al vieţii obişnuite – se ascunde ceva mai profund şi prin urmare „probabil” spiritual. Se pare că nae Ionescu a căutat să intzerpreteze realizatea la nivel spiritual, dincolo de contextele şi pretextele unei lumi mult prea preocupate de „detalii”neesenţiale, care orişicum nu au valabilitate eternă. Numai aşa se poate ca Ionescă să fi ajung un lier de generaţie de introspecţie personală de cel mai profund nivel.

Ionescu, Dumnezeu se mnaifestă în istorie atât de activ, atât de puternic şi cu atâta vitalitate tocmai prin propria-i discreţie. Este foarte clar că Nae Ioescu vorbeşte despre clar obscurul prezenţei lui Dumnezeu. Intuiţia mistică reprezintă pentru Nae Ionescu un fapt incomunicabil la modul total. Acest gen de experienţă este descris de el printr-un fel de aluzii metaforice prin care intelectul nu este negat, ci mai mult „suplimentat." Prin faptul „intuiţiei mistice" se cere un anumit nivel de analiză logică prin care se poate practica un fel de viaţă sobră. Lipsa unei intuiţiim mistice nu duce la nimic altceva decât la fragmentarea şi golirea intelectului (latura cartezian aristotelică este reprezentată cel mai bine în romano catolicism de iezuiţi). De fapt, această golire, putem suspecta prin ducerea la capăt a gândului descris de nae Ionescu pe mai multe pagini, nu este nimic altvceva decât un fel de practică mentală budistă prin care intelectul îl loc să fie penetrat cu har şi binecuvântare de la Dumnezeu, este din contră golit de orice formă de gândire harică am putea spune. Este adevărat că în concepţia ortodoxă „rugăciunea (evagriană) fără imagini" este punctul culminant al intrposecţiei mistice, dar această golire a minţii vine ca să o umple cu viaţa lui Dumnezeu, în timp ce practica budistă este un fel de golire în spre neant, în spre o completă anulare a înseşi fiinţei gândirii (ceea ce a fost denumit de mai mulţi experţi în domeniu un fel de *„împlinire a personalului în transpersonal"*).

Pentru Nae Ionescu, „adevărul" logic nu poate să fie exprimat în speculaţii abstracte şi pentru acest motiv, „adevărul logic" lipseşte din viziunea filosofică. Adevărul este o entitate personală care se descoperă pe sine omului prin *contradicţii interne*, paradoxului, antinomii, lucruri care se sustrag pe sine logicii formale. În acest context, descoperirea adevărului se face pe sine în termeni mistici, dar se exprimă într-un limbaj „perfectibil", de cele mai multe ori primind puternice nunaţe de „concepte dialectice." Simbolurile dogmatice revelează adevăruri numai la nivelul unei „contemplaţii interne intuitive" (logice speculativă nu face nimic altceva decât să aducă adevărul personal la un nivel compatibil cu gîndirea discursivă, care reprezintă o degenerare a lui sau o degenerescenţă).[139]

Privit din perspectivă filosofică, adevărul personal exprimat de ortodoxie impune prin sine o reevaluare a mai multor opinii considerate ca fiind axiomatice[140] la nivel

139 A se vedea în acest sens Jean Danielou, *Dumnezeu şi noi* (Mowbray, 1957).

140 Adevărul luat ca şi o categorie axiologică în sine reprezintă un fel de aberaţie de tip mistatogic din perspectivă duhovnicească. Karl Japers (1883-1969) este cel care a creat teoria „peerioadei axiale" (adusenzeit). În genere această teoria nu are prea multă valoare duhovnicească în ortodoxie, dar trebuie să fie luată în considerare din moment ce Nae Ionescu face referinţă la ea în câteva dintre lucrările sale. (A se vedea în acest sens: *Von ursprung und zeil der gesichte,* 1949) în tradicere engleză Karl Jaspers, *The origin and goal of history* (New York, 1952). La concluzia unei „epoci axiale" se poate ajunge numai prin analiza paradigmelor de gândire ale estului şi ale vestului. Ceea ce are Japers în minte când se gândeşte la aceste realităţi, este un fel de a categorisii istoria din punct de vedere ale evoluţiei istoric-religios-morale a omenirii. Această „perioadă axială" este perioada în care Buda, Confuzius, Zoroastru şi profeţii biblici predicau. Mai precis perioada axială implică cu sine scrierea *Upanişadelor, cărţilor*

istoric. Caracterul filosofic al adevărului este prin sine de natură şi tendinţă „abstractă" şi prin urmare lipsit de relevanţă la nivelul cerinţelor duhovniceşti ale fiinţei. Adevărul nu poate fii exprimat la nivel logic de exacitatea ştiinţelor naturale indiferent cât de mult efort de cercetare s-ar impune prin ele. Adevărul ortodoxiei este de natură duhovnicească şi prin urmare nu are această rigiditate riguros logică şi precis „ştiinţifică." Am putea spune folosind una dintre expresiile favorite ale părintelui Stăniloae că pentru Nae Ionescu adevărul este de natură „plasmatică" în sensul unei dematerializări de toate silogismele scolastice. În acest sens, Nae Ionescu este un „pre-*desconstrucţionist*"[141] reflectat la nivelul unui logician. Este la fel de bine de remarcat flexibilitatea logică caracteristică lui Nae Ionescu. Iată ce spune Nae Ionescu în acest sens: „să observăm că în mintea cestor oameni se confundă ştiinţa cu ştiinţa pozitivă; se reduce ştiinţa la ştiinţa pozitivă, şi mai grav nu se conoferă caracter ştiinţific decât afirmaţiilor de tonalitate pozitivă; ceea ce constituie încă o restrângere, chiar înlăuntrul ştiinţelor pozitive. Felul acesta de a gândii nu e numai fals. Este inferior, şi dovedeşte o totală lispsă de cunoaştere a mecanicismului ştiinţelor pozitive. Eu ştiu că a existat şi a avut chiar succes părerea că atât adevăr este într-o afirmaţie câtă matematică este cuprinsă în ea. Dar convingerile acestea au trecut. Astăzi se ştie, chiar şi de silabisitori în ale ştiinţei că fiercare domensiu de cercetare oamenească îşi are incertitudinile lui; că înaintea oricărei ştiinţe se deschide la un anumit moment un când al presupunerilor; şi că chiar în matematici anumite teorii şi anumite înţelegeri sunt în funcţie de temperamentul şi subiectivitatea cercetătorului; unele probleme neîngăduind decât

---

Vechiului Testament, Avesta şi Mahabharata. După Japsers din această perioadă se desprind toate celelelte doctrine: monoteiste, materialiste, misticismul abstract, precum şi alte realităţi exprimate cel mai bine la nivel social: dorinţa de ordine socială, idei estetice şi coduri morale. Pentru un intelectual de obârşie germană ca şi Karl Japers, această perioadă exială este rezerva vitală de spiritualitate a omenirii care este necesară lumii moderne şi postmoderne. Este foarte important de remarcat că Japers dă importanţă gândirii spirituale (considerăm că este mult prea exagerat de a lua în considerare termenul de spiritual ca şi echivalent cu cel „duhovnicesc" care prin sine are semnificaţii pur ortodoxe). Totuşi, chiar şi intuiţia filosofică „pură" exprimată la nivel kantian în terminologia dialectică specifică lui Jaspers) nu poate exclude în termeni generici importanţa unei spiritualităţi genuine şi autentice. Mai mult decât atât, Japers, vede această perioadă axială ca şi paradigmă a exoluţiei economice care v-a urma. În fapt, am putea spune pe această linie nde gâîndire, dintr-o perspectivă ortodoxă că duhovnicia autentică se aflâ undeva la miezul istoriei formându-o şi desemnându-o ca şi o entitate extatică. Într-un sens mai larg, această perioadă axială, a reprezentat o revoluţie globală a conştiinţelor. Ceea ce ne deosebeşte de regnul animal nu este nivelul spiritual la care putem aspira sau converge, ci nivel de spiritualitate (eventual de *duhovnicie*) la care suntem capabili de a converge. Această perioadă axială aduce cu sine conştiinţa separării faţă de lumea naturală şi de tragica condiţie a calităţii propriei noastre existenţe. Unde credem că teoria lui Japers se opune liniei gândirii lui Nae Ionescu este în momentul în care Japsers categoriseşte această perioadă delimitându-o la nivel istoric ca începând aproximativ în 800 înainte de Hristos şi termindânu-se în anul 200 după Hristos. În alte cuvinte istoria creştinismului nu este cuprinsă în acest cadru şi prin urmare este considerată ca fiind secundată epocii axiale.

141 În sensul filosofului „desconstructivist" al Franţei moderne: Jean Derrida.

asemenea soluţii. Exact vai! Ca în metafizică unde adevărul este în funcţie de timp şi loc!”[142]

f) Concluzii referitoare la personalitatea lui Nae Ionescu

Nae Ionescu este un „logician” al duhovniciei realului şi nu un „logomah” al abstracţiei sofismului (!), lipsit de influenţe şi interpuneri teologice neautentice parvenite de cine ştie unde. În acest sens, trebuie citate următoarele: *„drumul lui Dumnezeu nu este prin urmare un drum prin abstracţiuni ci un drum prin realitate.”* Când spunem că el a apreciat teologia ortodoxă la adevărata ei valoare, este destul să spunem că această apreciere i-a adus cu sine numeroase controverse pe fondul unei vieţi politice tumultoase şi instabile. Credem că Nae Ionescu a avut conştiinţa că domensiul teologic ortodox nu are nimic altceva decât de suferit din punct de vedere al autenticităţii în cadrul spaţiului dezvoltării economice în sens apusean, mai ales dacă nu se găsesc destui oamenii cu dicernământ duhovnicesc care să ghideze Biserica în direcţia potrivită. Se pare că Nae Ionescu, la nivelul unui vizionar teologic temerar a avut această intuiţie încă din perioada interbelică, intuiţie care este valabilă cu precădere astăzi. Este foarte clar că reflecţiile lui sunt şi de acum destul de actuale şi pentru acest lucru nu trebuie ignorale la nici un nivel. Dincolo de orice realism exagerat şi plin de inutilităţi practice, Nae Ionescu este cât se poate de mult un „realist practic,” care merge efectiv la rădăcina problemelor fără a se uita prea mult la exterior şi la condiţile estetice, ţinând de stil, oralitate, coloratură şi ţinută teologică infatuată.[143] El a fost destul de convins de implicaţiile sacrificiale ale creştinismului care trebuie asumate la nivelul cel mai adânc posibil: „aceasta este caracteristica iubirii: *iubirea confiscă*. Iubirea confiscă în adevăr şi face să vezi tot ceea ce există printr-un anumit unghi: tot ceea ce există este subsumat obiectului iubirii tale, nu trăieşte decât n funcţie de această iubire. Aceasta înseamnă că tu, cu tendinţe şi cu pofte, cu voinţa în genere, cu desfăşurarea de forţe, eşti indetificat cu obiectul care este înaintea ta. Această identificare este ăîn acelaşi timp trăire, *transformatio amoris,* trăirea obiectului care este înіantea ta, îl trăieşti în aşa fel încât întors din această călătorie de identificare cu

142 Predania, 1-15 octombrie 1937.

143 Realismul ca şi structură duhovnicească se manifestă pe sine în sens practic printr-un anume „dramatism” al expresiei şi printr-un fel de „sobrietate" a simţurilor interne chiar şi a celor spihologice (până şi memoria renunţă a mai fii impregnată cu amintiri şi fantasme stranii sau ilare. Realismul este o trăsătură de bază a oricărui efort ascetic de natură mistică. Fără el suntem incapabili de a vedea şi accepta realitatea la nivel duhovnicesc prin prisma unei viziuni intrinseci. Nae Ionescu a avut acest realism al expresiei creatoare şi de acea a fost capabil să intre în dispute clericale sau de natură politică fără a îşi pierde din ţinute teologică integrală. Crdem că a făcut-o dintr-un punct de vedere pozitiv şi construtiv şi nu de pură paradă politică.

obiectele din afară, tu ai posibilitatea ca ceea ce ai trăit atunci, să dai în formele conceptuale, şi orice trăire în forme conceptuale de cunoaştere. Prin urmare, identificarea cu Dumnezeu prin intermediul iubirii, este cunoaşterea lui Dumnezeu."[144]

În trecerea în revistă pe care i-am făcut-o lui Nae Ionescu trebuie subliniat cu toată sinceritatea stilistică de a nu avea menirea de a oferii o imnagine totalizantă (sau totalizatoare) şi deplină. Aceasta din mai multe motive, dar în primul rând trebuie sublinat că nu am intenţionat să scriem o „biografie" detaliată şi în al II-lea rând nu credem că am avea posibilitatea de a oferii o imagine integrală asupra cine a fost Nae Ionescu din punct de vedere istoric, întru cât nu l-am cunoscut personal şi nici pe cei care au intrat în legătură cu el. Oricum punctele sale centrale ale persoanlităţii sale culturale, intelectuale şi duhovniceşti crdem că au fost trecute destul de clar în revistă.

„Şi Mircea Vulcănescu ne spunea în cartea sa recent editată cum el şi congenerii săi se mirau de faptul că prin anii 20 exista un conferenţiar de logică, om ciudat care nu numai că mergea duminica la biserică, dar mai şi îngenunchia în momentele consacrate la liturghie. Nu era numai teolog nespecilist de „cabinet", ci un drept măritor. A şi predicat în biserică şa acum peste decenii, şi chiar în anii grei ai comunismului, avea să predice când i-o cerea Patriarhul Iustinian un alt intelectual strălucit: Alexandru Elian. Deci Nae Ionescu nu a fost numai un intelectual teist, ci a fost şi un practicat fervent."[145]

El a repectat libertatea de gândire prin faptul că a avut discipoli ca şi Emil Cioran sau Constantin Noica care au renunţat la o viaţă creştină practică.[146] În 1928 a colaborat cu marii teologi ruşi din exil Georges Florovsky, Berdiaev, Karsavin etc la scrierea unicului număr al revistei Logos. A avut deplină înţelegere faţă de tragedia suferită de patriarhul Tihon al Moscovei odată cu instaurarea comunismului în Rusia şi de asemenea o intuiţie maximă a ceea ce a reprezentat comunismul pentru spiritul slav în general. Nae Ionescu îl cita pe Origen şi pe Sfântul Pavel de o potrivă lăsând o serie de comentarii intitulate *Căderea în cosmos.* Deşi nu a scris nici o carte (cu excepţia

144 *Predania* 1-15 noiembrie, 1937.

145 Dan Chichir, *Gânduri despre Nae Ionescu,* (Institutul european: Iaşi, 1994), pp. 152-163.

146 Deşi extraordinar de pios şi smerit având un profund spirit patristic, Nae Ionescu locuia într-o vilă somptuoasă conducând un mercedes (motive externe care l-au făcut pe patriarhul Miron Cristea să îl picteze ca şi un „demon" pe pereţii catedralei patriarhale, în timp ce părinţii patriarhului au fost reprezentaţi ca şi îngeri. Este foarte clar că Nae Ionescu nu a fost un răsfărţat al ierarhiei interbelice. Părintele Stăniloae scrie că Nae Ionescu ar fii fost prostentantizat şi fatalist. *Telegraful român,* „Naţionlismul sub aspect moral," 44, 47, 49, pe 1937. Tot în acest context Nae Ionescu este văzut ca şi susţinând „o teză favorabilă laxităţii, agnosticismului şi anarhismului moral." Tot în acest cadru trebuie făcută distincţia dintre Nae Ionescu şi Nichifor Crainic. Nichifor Crainic era un post eminescian şi un semănătorist, „ruralizând teologia şi reducând-o la etnografic."

Rozei vânturilor, scrisă la iniţiativa lui Mircea Eliade) opera lui pulicată este extrem de valabilă pentru toţi cei care au fost în contact cu el. Nae Ionescu este un solitar, un deschizător de drumuri, un gen de caracter care a fost capabil să intre în dialog cu cultura timpului său pe picior de egalitate. El este departe de orice „populism bisericesc" grefat pe o prea mare frică de a fii provocat, având frica unei nejustificate compromiteri, şi de a înfruta necesităţiile şi vicisitutiniile timpului. Nae Ionescu a luptat împotriva *etnoteologiei* clasice specifice spiritului bisericesc pledând spre o viziune deschisă şi realistă a timpului şi mai ales a spre certitudini marcate de de un „simţ simfonic." Ionescu a fost un teolog şi un filosof de tip spienţial, un germeneut şi un tâlcuitor deplin.

Nae Ionescu a văzut o similaritate între Renaştere şi Iluminism şi a fost conştient că pentru Occident, *„ortodoxia rămâne o mumie într-un sarcofag"* (Dan Chiachir) timp în care totul se desacralizează şi se secularizează. Este adevărat că: „a avut dreptate să identifice în protestatism nucleul comunismului; nucleu teoretic. Aversiunea faţă de liberalism, faţă de stânga, de democraţie era de natură spirituală şi tot el a mai atras atenţia asupra confuziei ce se face între civilizaţie şi cultură; confuzie ce se mai face şi astăzi. Acest om care a trăit în Germania între 1914-1919, care cunoştea temeinic catolicismul şi protestantismul – a ţinut şi două cursuri consacrate filosofiei lor – reîntors în ţară devine un ireductibil ortodox, aşa cum ni-l înfăţişează atât debutul său universitar, cât şi articolele publicate în Idea europeană începând cu 1918. El este mai de grabă un critci al mentalităţilor contemporane, grevate de abuz teoretic şi soluţii abstracte, anorganice, decât un filosof propriu zis."[147]

4. MIRCEA ELIADE – MODEL DE PRACTICĂ ORTODOXĂ INCERTĂ

a) Privire de ansamblu la adresa lui Mircea Eliade dintr-o perspectivă ortodoxă

Există numeroase biografii la adresa lui Eliade publicate la toate nivelele (încercări de a îl privii ortodox şi „non"-ortodox). Este însă premiza tezei de faţă că Mircea Eliade la nivel interior a înţeles ce înseamnă a fii un ortodox profund deşi la inver exterior părea a fii doar un simplu istoriolog al religiilor.[148] În lumina capitolului anterior trebuie spun că Eliade a fost un discipol ieşit de pe băncile lui Ne Ionescu, iar lui Nae Ionescu îi este cunoscută libertatea cu care aborda pregătirea formală a discipolilor săi apropiaţi. Există diferite concepţii referitoare la Eliade şi la concepţia lui

147 Ibidem p. 160.

ortodoxă, dar ceea ce credem noi în ultimă instanţă şi ceea ce încercăm să dovedim la nivel duhovnicesc este o anume „identitate” de cugetare a lui Eliade cu spaţiul ortodox care se vede pentru cei capabili de discernământ, în ultimă instanţă mai ales în efectul academico-ascetic impresionant în cazul lui Eliade reflectat în mii de note de subsol, o viaţă mai mult decât tumultoasă, permanente sacrificii şi a unei voinţe ieşite din comun care cu greu v-a mai putea fii depăşită sau cel puţin egalată, în perisajul cultural şi creaţional românesc. Trebuie spun că rândurile de faţă *„îndrăznesc”* un mare deziderat din acest punct de vedere, mai ales că există mai multe argumente împotriva lui Eliade ca fiind ortodox, argumente ce se termină prin a motiva împotriva lui inclusiv modalitatea prin care a fost înmormântat (prin arderea corpului după practicile orientale). Este foarte clar că există multe „faţete” în persoane lui Eliade, fiecare cu mai multe unghiuri şi cu puncte de vedere care mai de care translucide şi mai contrastante, dar în ultimă instanţă ele toate vin în armonie – făcând uz de acelaşi „simţ simfonic” – într-un context al unui tot unitar de natură substanţial ortodoxă. Personalitatea lui este extrem de vididă şi deşi în mai multe cazuri aproape lipsită de o structură stabilă parvenind dintr-o lume suprarealistă (genul lui Salvadore Dali) în care componentele esenţiale ale lumii par a se dezintegra şi a se pierde în timp ce el în încercarea de a stopa inevitabila avansare a morţii, nu face nimic altceva decât să practice asceza cuvintelor şi a scrisului. Nu credem că ar trebuie să vorbim despre ortodoxia lui Eliade pe parcursul timpului cât a stat în România. După instaurarea comunismului se poate distinge în tonalitatea expresiei lui Eliade un fel de atitudine de exilat. El are o profundă conştiinţă a unei forţate dezrădăcinări din mediul său de bază.

„Îmi aduc aminte că la vârsta de 33 de ani am părăsit ţara cu mâinile goale. Nu mi-am luat nici măcar cărţile şi articolele publicate cu mine, nimic din manuscrise şi din caietele cu notiţe. Mai târziu mi-am găsit cărţile peste hotare în casele pirtenilor. Pe altele le-am avut trimise la Lisabona în timpul războiului. Dar mi-a fost imposibil să le adun pe toate dintre ele… am simţit că tot ceea ce am dobânit sau numai am început acolo şi ceea ce am ţinut, a fost legat de *România care se afla într-un pericol mortal;* dacă acea România avea să dispară, trecutul meu nu mai avea nici un înţeles. Ca să fiu mai precis, acel trecut ar fii putut fii recâştigat prin înţeles şi ar fii putut fii salvat numai dacă aş fii renunţat la el, numai dacă l-aş fii sacrificat.”[149]

148 Eliade s-a născut în Bucureşti în 1907. A primit educaţie universitară la Universitatea din Bucureşti şi a primit mai apoi doctoratul la Universitatea din Calcutta unde a studiat pentur câţiva ani. Primele lucrări ale lui Eliade au fost ficţionune producând în acelaşi timp ficţiune şi scrieri academice pe parcursul a 60 de ani de scrieri. A predat la Ecole de Hautes Etudes din Paris, şi a ţinut prelegeri la universităţile din Roma, Lund, Marburg, Munich, Padova şi Strasbourg până când în cele din urmă s-a stabilit la Universitatea din Chicago unde a fost „The Sewall I., A. Distinguished Professor în Comitetul de gândire socială, funcţie ocupată până la timpul morţii sale în aprilie 1986. Este autor a apeste 50 de cărţi, nuvele, romane şi cărţi de religie precum şi numeroase articole.

149 Mircea Eliade, *No souvenirs,* (Harper and Row: New York, 1977), pp. 18.

Această rupere de trecut i-a adus lui Mircea Eliade nostalgia „paradisului pierdut”, temă esenţială în duhovnicia ortodoxă ale cărei reflecţii mai mult sau mai puţin distorsionate se găsesc în mai toate sistemele religioase. Pentru Eliade, România timpului exilului s-a transformat în nostagia pentru *„perfecţiunea începuturilor”* care aduce cu sine întoarcerea în *illo tempore.* După cum a fost spus şi de Claude Henri-Rocquet, Mircea Eliade a avut „profunde rădăcini româneşti”, care l-au făcut să accepte lumea în genere ca şi pe propria lui patrie. Există în acest gen de expresie un profund simţ patristic[150] care iese în relief când vine vorba de autenticitatea sistemului de gândire caracteristic lui Mircea Eliade. Trerbuie remarcat că Eliade a fost şi a rămas un *profesionist* la nivel american care a încercat să prezinte un sistem religios bine structurat fără să fie favorizat (aşa numuta *unbiased attitude*) sau favorizator unor anumite religii în defavoarea altora. Deşi unii critici şi teologi ar aştepta ca Eliade să scrie mai multe despre ortodoxie, trebuie evidenţiat că a făcut-o deplin în articolele sale.[151] După cum mărturiseşte Eliade, pe timpul cât a fost închis într-un câmp de concentrare, citea psaltirea în rând cu ceilalţi. Faptul că a fost un strălucit indianolog este ceva care trebuie privit cu o atitudine profesională, în sensul că Eliade nu a plănuit să fie un teolog oficial al Bisericii (de timpul intelectualilor vestici care stau în preajma Bisericii Romano Catolice) la modul direct. Prin urmare, orice presupoziţie de a îl vedea pe Eliade din această prismă este eronată. Eliade este un neoficial în ceea ce priveşte ortodoxia, dar în el se poate vedea cele mai adânci reflecţii ortodoxe la toate nivelele.[152]

b) Câteva confuzii în Mircea Eliade în ceea ce priveşte viziunea ortodoxă

150 Este indicat aici să cităm dint-run articol publicat de drd. Gheorghe Săndulescu despre căderea din paradis: „Adam printr-un om a pierdut mai mult decât harul şi nemurirea; el a pierdut viaţa sa fericită în Paradis, nepătimirea sa şi imunitatea sa la cerinţele vieţii animale; păcatul lui Adam a fost acela care a dus „o schimbare în rău şi pierderea egalităţii cu îngerii”... puterile sufletului au fost slăbite deoarece ele au fost încătuşate în materie, ajugând unite strâns cu trupul. Adam şi Eva au fost pedepsişi la o viaţă de trudă pe pământ, fiind alungaţi din Paradis iar un înger cu sabie de foc a fost dus la poarta Paradisului pentru a îl izgonii pe om şi a păzii darul nemuririi. Drd. Ghoerghe Săndulescu, „Învăţătura Sfântului Grigorie de Nyssa despre căderea omului şi păcatul originar.” *Studii teologice* seria II, Anul XXXIX, nr. 1 ianuarie. Februarie 1987, p. 76. Este foarte clar că Mircea Eliade cunoştea în profunzime duhul patristice răsăritene şi în cele mai multe cazuri el aplică tot felul de digresiuni mitologice pentru a portretiza aceastăp realitate catastrofală care indiferent de cât este că căzută natura umană, istorisiri similare sunt relatale în mai multe sisteme religioase tocmaid in cauza unei conştiinţe mult prea adânci a realităţii catastrofale ce a venit peste umanitate. Mircea Eliade o reflectă la toate nivelele, fie prin modalitatea sa de viaţă personală, fie prin scrierile sale ample pe această temă.

151 A se vedea Mircea Eliade, *Împotriva deznădejdii* (Humanitas: Bucureşti, 1992).

Este clar că în multe aspecte Mircea Eliade a devenit destul de confuz în ceea ce priveşte a fii ortodox. Iată ce spune el în acest sens: „cumva am fost ignorant de propria-mi tradiţie de creştin ortodox estic. Familia mea a fost „religioasă”; dar după câte ştiţi ortodoxia estică este mai mult un obicei dobândit decât ceva care poate fii predat şi învăţat; nimeni nu merge la lecţii de catehism de exemplu. Ceea ce contează este numai liturghia, viaţa liturgică, slujbele, cântările în comun, tainele. Deşi am luat parte la acele lucruri, la fel ca toată lumea, *ele nu au fost esenţiale vieţii mele.* Interesul meu era pe altundeva. Eram deja un student în filosofie. Citind marii filosofi şi creaţiilor lor am început să înţeleg că cea lipsea. Mi-am dat seama că nu putem înţelege destinul uman precum şi modul specific al omului de a fii în lume fără să cunosc stadiile arhaice ale experinţei religioase.”[153]

Pentru înţelesul lucrării de faţă este foarte greu de stabilit care este traiectorie pe care se află Eliade în acest sens. Eliade continuă: „aveam nevoie de o tehnică, de o disciplină, ceva ce nu am putut descoperii în propria mea tradiţie religioasă – deşi de fapt nici nu am căutat aceasta. Cu foarte mare simplitate aş fii putut devenii un călugăr retras la Muntele Athos şi acolo aş fii putut descoperii toate tehnicile yoga, nu? Ca de exemplu *pranayama.*”[154]

Credem că asemenea afirmaţii deşi destul de credibile sunt situate afară din context, prin propria lor intensitate. Se pot obiecte multe la nivel ortodox lui Mircea Eliade dintr-o perspectivă personală, dar ceea ce este clar este lipsa unui termentament stabil. Se pot distinge anumite fluctuaţii pe tot parcursul vieţii lui, dar esenţial credem

152 Dacă voim să evităm a avea o imagine superficială asupra cine a fost Eliade, se cuvine să punem lucrurile de la început într-o viziune patristică integrală. Este evident că pe tot parcursul scierilor lui Eliade, se vede libertate aşi conţiiţa de expresie, scrieri şi punct de vedere. Există în tot efortul primar al lui Eliade o tedinţă în spre o viziune universală a unui bine comun tutoror creaturilor. Această stare universală de comuniune este caracteristică tuturor miturilor şi în esenţă este şi poziţia ortodoxă pe care o avem transpusă în Eliade. Este clar că dincolo de precizia şi minuţiozitatea detaliilor, Mircea Eliade se aexază pe o *logică axiologică* (A se vedea E. Von Hartmann, *Gruntis der axiologie*, 1908). În această clasificare există tot felul de valori care mai de care mai importante: valori estetice, noetice, economice, religioase şi sociale. Eliade cade şi el în această categorie axioloigcă ca şi valoarea religioasă care opune un efort conştient împotriva răului. (Pe această temă a se vedea Karl Gronau, *Das Theodizesproblem din der altchrsitlischen Auffassung* I.C.B. Mohrn, (Tubingen, 1922). Văzut dintr-o prismă dionisiană (şi nu dianisiacă) creaţia lui Eliade face parte din darul bun alt creaţiei lui Dumnezeu. „Dionisie Areopagitul Îl numeşte pe Dumnezeu Bunătatea-suprabună, şi de acea chiar prin existenţa sau supra-existenţa ei, ea extinde binele ca fiind bine esenţial în toate existenţele, aşa cum soarele luminează toate nu în baza unei hotărâri ci prin existenţa lui. Prin razele acestei unităţii se menţine toate într-o unitate şi progresează în bine.” Drd. Liviu Stoina, „Valoarea binelui în viaţa creştină” *Studii teologice* Seria a II-a, anul XXXVII, nr. 9-10 noiembrie-decembrie 1985. Dincolo de orice părere de specialitate, trebuie făcut clar că Eliade se împărtăşeşte din această bunătate pe care o exprimă prin scrierile sale, la un nivel mai mult sau mai puţin exact sau perimat.

153 Mircea Eliade, *Ordeal by the labirinth*, (Chicago, 1982). p. 19.

în posibilitzatea ca el să fi rămas în care ortodox.[155] Trebuie sublinat că deşi a trecut prin mai multe încercări care mai de care mai riscante, Mircea Eliade a fost destul de încrezător în realismul ortodox pe care l-a apriciat fără să îl facă un fel de concurs de popularitate folosindu-l pentur marele public auditor.

c) Dialectica sacrului şi a profanului

Spiriualitatea lui Eliade vorbeşte despre sacru şi profan, de manifestările sacrului care mai de care mai exotice şi mai profunde, abordând toate acestea nu numai ca şi simplu om de litere, ca şi istoric, ca om de cultură vestic, ca şi *homo religiosus*, ca şi artist, estet şi nu în cele din urmă ca şi fiinţă umană. Omul modern este într-o continuă negare a sacrului voinsă să trăiască într-o lume în care nu mai există nici un fel de sfinţenie. Sensul de profan este destul de evidnet astăzi peste tot[156]: sociologie, politică, economie, marea ajoritate a ştiinţelor etc care se văd pe sine dstincte de aspectul teologic (în sensul vechilor raporturi dintre scolastica teologică şi celelalte discipline ştiinţifice). Trebuie subliniat că în înţelesul folosit de Eliade, „sacrul” şi „profanul” sunt două noţiuni care derivă din stări patristice prin excelenţă (cel puţin în accepţia noastră teologică ortodoxă); *„sfinţenie” şi „păcătoşenie.”* Este foarte clar că Mircea Eliade se adresează unui public mai larg şi prin urmare face o *digresiune* aplicată de nivelul

---

154 Idem p. 19. Mircea Eliade nu are o viziune realistă al adresa a ceea ce înseamnă isihasm religios (acets lucru poate fii observat şi din modalitatea *lapidară* cu care analizează isihasmul în *Istoria ideilor şi credinţelor religioase.* Ar fii indicat în acest context să expunem părerea lui Diadoh al Foticeii cu privire la semnificaţiile ultime ale isihasmului: „opunându-se atât gnozei cât şi perpecţiei sensibile a a naturii divine, şi depăşind dualismul platonic: sensibil-tangibil, material-spiritual, Sfântul Diadoh a evidenţiat pentru prima dată în mod explicit că spiritualitatea autenitcă a Bisericii, este cea care tinde spre o existenţă a lui Dumnezeu care angajează omul întreg pe calea comuniunii cu el, dar nu în fiinţa Lui, ci în lumina slavei Lui. Este vorba mai exact despre o paradoxală **„simţire a minţii”** [aistesis neora] părin care iubirea agapică leagă sufletul de înseşi vrituţile (aretes) sau însuţirile lui Dumnezeu distincte de fiinţa Lui, *adulmecând* prin această simţire mentală, „urma Celui nevăzut”, cum spune Sfântul Diadoh încă din prima maximă a *Capetelor sale,* veritabilă axiomă care „conţine implicit întreaga sa doctirnă spirituală.” Această experinţă a unirii prin iubire cu Dumnezeu prin simţirea minţii se obţine prin invocarea neîncetată a sfântului şi slăvitului nume a lui Iisus imprimat în suflet prin **„pomenirea minţii în călugra inimii.”** Astfel la Sfântul Diadoh „mistica minţii şi mistica inimii se unesc deschizând calea spre o spiritualitate care angajează toată personalitatea umană,” în unirea cu Dumnezeu prin iubire. Prin aceasta Sfântul Diadog poate fii considerat fără nici o deosebire „drept unul dintre fondatorii sau fără nici o îndoială adintre precursorii isihasmului bizantin,” ştiut fiindcă că unirea minţii în inimă este una dintre caracteristicile fundamentale ale isihasmului.” Diacon Ioan Ică jr., „Sfântul Diadoh al Foticeii despre îndumnezeirea omului şi vederea lui Dumnezeu,” *Mitropolia ardealului* mai iunie, anul XXXIV, p. 54. Dintr-o astfel de sinteză spirtuală întreprinsă de Sfântul Diadoh se vede foarte clar că Mircea Eliade nu are o înţelegere foarte clară asupra ceea ce este înţeles prin isihasmul Muntelui Athos.

155 Radu Teodorescu, „Mircea Eliade: o perspectivă ortodoxă” *Discobolul* august, 2000.

propriului sistem de interpretare care aduce cu sine o anumită actualizare a acestor concepte (deşi această actualizare este destul de confuză). Trebuie spus că nu este în interstul lucrării de faţă dovedirea succesului acestor inversiuni terminologice (care privită cu un ochi duhovnicesc este destul de lipsită de un chivalent duhovnicesc în ultimă instanţă), dar este în interstul nostru să sublinem provenienţa reală a acestor expresii. Este foarte clar că există o „eclipsă” a sfinţeniei mai ales în lumea vestică. După Heidegger această eclispsă este manifestată printr-o „istorizare” a omului care devine în ultimă instanţă, sursă a neliniştii şi a fricii în toate istanţele: psihologic, moral, mistic. „Istorizarea” omului postmodern, mai precis implicarea omului prea mult în istorie fără nici o sursă adiacentă de transcendenţă, aduce cu sine conturul nimicului nihilist. De aici provin o serie de „alegeri existenţiale” (Sartre) care dezaxate de orice provenienţă divină, nu aduc nimic altceva decât un *„mod de existenţă tragic.”* Lipsa unei vieţii duhovniceşti autentice este o perpetuă tragedie a sinelui, fără să ofere nimic altceva decât o „dramă solemnă.”

„Omul modern nereligios, îşi asumă o nouă situaţie existenţială; els e priveşte pe sine ca şi singurul subiect şi agent al istoriei, refuzând orice fel de apel al transcedenţă. În alt cuvinte el nu acceptă nici un fel de model de umanitate, afară de condiţia umană văzută în diferite situaţii istorice. *Omul se face pe sine însuşi* şi se face pe sine însuşi numai în măsura în care se desacralizează pe sine şi lumea. Sacrul este primul obstacol în faţa unei libertăţi totale. El v-a devenii el însuşi numai când v-a devenii deplin

156 Sesnul teologic profesat de Heidegger poate fii aplicat şi în contextul de faţă. Când se vorbeşte de o lume descaralizază o lume care a renunţat la orice valoare religioasă, Eliade aduce în context noţiunea heideggeriană de „lumesc,” (în termeni neologistici de „mundanizare”), (Weltickheit) care este un fel de rezultat al fiinţării în lume. (Martin Heidegger, *being and time* (SCM Press, London, 1962), p. 92. Această atitudine mult prea lumească, (parcă terminologia lui Heidegger vine chiar dintr-o carte de ascetism ortodox) este consecinţa ideologică a „deicidului” lui Niezsche, dar rezultata practică a unui proces îndelungat de renunţare treptată la Dumnezeu, ca mnaifestare a unui simţ sacru. În contextul ascetico-mistic al Bisericii Ortodoxe de Răsărit, problema teologică a „morţii lui Dumnezeu” (pe filiera lui Nietzsche) este o realitate mai mult decât evidentă. Hristos a murit pe cruce, deci *Dumnezeu a fost mort*, moment în care toate speranţele apostolioce s-au spulberat la nivelul cel mai drastic...dar tot Dumnezeu a înviat odată pentru eternitate! Prin urmare, există din perspectiva teologică estică un „ridicol” eufemistic cu toată gruparea ateilor vorbind despre Dumnezeu ca fiind inexistent, şi în acelaşi timp mort sau ceva similar. Auztorului de faţă îi este clar că există după expresia Sfântului Simeon Noul Teolog o anume *„oomorâre cea de viaţă făcătoare lucrată de Duhul în cei care luptă pentru virtute încăî înainte de moarte”* (*Depsre vederea luminii dumnezeieşti şi despre preoţie* Cateheza 28). Există posibilitatea de a întreba care este legătura cu dramatismul lui Nietzche în acest sens? Dramatismul lui Nietzsche este foarte clar în această privinţă şi se face evident în măsura în care problematica ridicată de el precum şi intesnitatea sa sunt justificate. Unde credem că eşuaiază o asemenea înţelegere este în momentul în care nu mai este dublată de o perspectivă duhovnicească. Această lipsă de perspectivă este cât se poate de evidnetă iar rezulatele sunt cât se poate de distrugătoare şi bulversate, din această pricină nu numai autorul unei astfel de mentalităţi, ci şi celor care se vor împărtăşii de ea la un nivel mai mult sau mai puţin intens. Credem că Eliade a avut o anume intensitate (parţială) dar nu la nivelul lui Cioran de acea deşi distorsionată, perspectiva duhovnicească a lui Eliade nu încetează să apară pe aprcursul vieţii şi a scrierilor sale.

desmisticizat. El v-a devenii cu adevărat liber numai când v-a fii sigur că a ucis ultimul dumnezeu."[157]

Este foarte clat că atunci când vorbim despre Eliade nu îl putem analiza dintr-o perspectivă total „patristică," deşi dezideratul nostru la modul ideal acesta ar fii (deşi suntem conştienţi că este un deziderat de natură utopică în ultimă instanţă), ci trebuie subliniat că Eliade se ocupă cu recuperarea unor sensuri primare în ultimă instanţă înainte de a fii capabil de a vorbii de o duhovnicie de anvegură. Lumea de azi trebuie să recupereze sensuri primare pentru ca apoi să poată intra în sfera duhovniciei. Este necesar ca omul postmodern să renunţe mai înainte la concepţia lui de făptură profană, de existenţă aflată în stare de lipsă de Dumnezeu, ca mai apoi să aducem în discuţie implicaţiile unie vieţii duhovniceşti adevărate. Această stare de recunoşatere şi de reconciliere cu Dumnezeu trebuie să fie recunoscută la nivelul conştiinţei.[158]

Eliade a fost profund afectat de gândirea modernă istorică sesizând la nivelul cel mai adânc „istorismul" lui Dilthey, Troeltsch[159] dânduşi seama că nu reptezintă nimic altceva decât descompunarea creştinismului care prin sine impune o anume transcedere a istoriei. Pentru acest motiv Eliade vorbeşte despre o non-istorizare (*l'anistoricite*) prin care se poate converge înapoi spre dumnezeire. Deşi de mai multe ori neclar, crdem că – aceasta fiind principala teză a prezentului studiu – Eliade are un fond ortodox confuz de la care deviază sau revine, în funcţie de obiectul cercetării sale.

„Înainte de toate trebuie luate rădăcinile lui Eliade în ortodoxia estică; deşi nu a fost niciodată spus la nivel oficial, se poate totuşi distinge în Eliade ostilitatea creştinului ortodox estic în faţa spiritului raţional al teologiei occidentale. Trebuie să ne amintim că Dostovieski a trasat originile atresimului occidental în absorţia filosofiei păgâne a Bisericii Romano Catolice. Mai mult decât atât, Eliade are un simţ adând propriu Bisericii Ortodoxe şi odată cu acest sens opoziţia mistică faţă de orice înţelegerea conceptuală a conceptului de sacru. Nu se pot găsii decât câteva referinţe la Dumnzeu în Eliade sau mai bine spus *categoria teologică a lui Dumnzeu*."[160]

---

157 Rudolf Otto, *Sacrul* (Oxford, 1946), pp. 25-30.

158 În acest context Eliade vorbeşte despre metoda fenomenologică a şcolii *religionwissenschaft* care aduce cu sine depăşirea stării de „profan" de păcătoşenie ilogică *transconştientă* şi *metapsihanaliză* care credem că sunt cu sine două noţiuni cu ample implicaţii filocalice la obârşie, dar care au fost pierdute mai apoi. Duhovnicii care sunt capabili de a dicerne duhurile celor care vin la spovedanie, pot aplica un anumit tip de logică transconştientă, în sensul că analiza duhovnicească pe care o fac trebuie să fie mai întâi lipsiăt de prea multe influenţe seculare caracteristice psihologilor şi psihiatrilor. Numai ghidaţi de un asemenea factor duhovnicii sunt capabili de a discerne duhurile şi de a da medicamentul cel mai potrivit.

159 Hans Frei, „Niebuhr's theological background" *Faith and ethics* (New York, 1956), pp. 9-64.

Punctul cardinal al înţelegerii teologice a lui Eliade constă în opoziţia sacrului faţă de profan. Prin urmare, pentru el nu există un punct „neutru” între sacru şi profan. Lumea lui este un „câmp de bătaie” deschis acestor două realităţi aflate în opoziţie. Este clar că pentru Eliade o teologie de genul occidental, redusă la categorii mentale pure nu aduce cu sine nimic altceva decât „abolirea sacrului,” a sfinţeniei ăînseşi ducând tot procesul teologic în spre un faliment duhovnicesc de proporţii istorice (exemple ar fii mult prea multe ca să ne apucăm să el enunţăm aici). De aici toată abnegaţia lui Nietzsche faţă de imoralitate şi ateism. Pentru el ateismul devine o *„a doua inocenţă*.”[161] Porbabil că acesta a fost un motiv destul de serios pentru care Heidegger a fost atras de motive destul de tradiţionale de mistică centrându-se în spre o direcţie opusă destinului istoric propriu timpului său, aceasta îl face să fie atât de opus faţă de Nietzsche. Referitor la problema teologică a lui Nietzsche ca şi axiomă reflectată prin vagul sistem teologic ortodox al lui Eliade, (un sistem care la nivel duhovnicesc rămâne parţial valid) sunt şi comentariile lui Hristos Yannaras în sensul lui Dionisie Areopagitul pe care l-am menţionat anterior.[162]

Duhovnicia veritabilă a misticii răsăritene este un mod de a recupera timpul istoric. Prin duhovnicie se poate distinge o foarte puternică „transcedere” a momentelor critice istorice în spre împărăţie cerurilor: „însuşi timpul devine ontologizat, timpul este făcut să fie, ceea ce înseamnă că timpul încetează de a mai fii, devine eternitate.”[163] Tema eternei reîntoarceri este în sine o temă hindusă, care ar putea avea mai multe înţelesuri duhovniceşti în perspectiva ortodoxă. Prina înţelegere ortodoxă este că există permanent *posibilitatea reîntoarcerii în împărăţia cerurilor.* Această reîntoarcere este prilejuită de despătimire şi de procesul unei „distilări” interne, în spre primordialitate. De aici toate ăncerăcrile lui Eliade de a descoperii puritate în popoarele primitive. Cu adevărat duhovnicia primară – o duhovnicide primară reflectată într-o anumită simplitate de gândire şi concepere a destinului uman deşi şi ea destul de confuză în sine – conţine această primordinalitate a unei eterne posibilităţi a reîntoarcerii spre ceruri: „primitivul prin conferirea unei direcţii ciclice asupra timpului îi anulează acestui ireversibilitatea. Totul poate începe din nou în fiercare moment. Trectul nu este nimic altceva decât o prefigurare a trecutului. Nici un eveniment nu este ireversibil şi ncii o transformare nu este finală. Într-un anume sens, este posibil să spunem că nimic nou nu se întâmplă în lume, deoarece totul este o continuăp repetare a aceloraşi arhetipuri; această repetare prin actualizarea

160 Thomas J. Altizer, *Mircea Eliade and the dialectic of the sacred* (The Westminister Press; Philadelphia, 1963), p. 37.

161 Firiederich Nietzsche, *The genelogy of morals* (Double day&Company Inc., 1956), p. 224.

162 Hristos Yannaras, *Heiddegger şi areopagitul* (Anastasia: Bucureşti, 1996).

163 Mircea Eliade, *Imagini şi simboluri* (Paris, 1952), p. 169.

momentului mistic, când gesticulaţia arhetipală a fost descoperită, în mod constant menţine lumea în aceiaşi auroră a începuturilor. Numai timpul poate face posibilă aparenţa şi existenţa lucrurilor. Nu are nici un fel de influenţă finală asupra existenţei lor, din moment ce timpul este prin sine regenerat în mod constant.”[164]

În spiritualitatea ortodoxă timpul este permanent regenerat pentru cei care intră într-o stare de pocăinţă acută. Nu prea există o altă metodă de transcedere a timpului decât ân pocăinţă, astfel totul ar fii o rebeliune împotriva timpului şi a destinului istoric de genul lui Nietzsche, Dostoievski sau Proust. Este clar că noţiune de sacru al Eliade are o limitare, uneori devine obtuză şi parcă deosebită de o noţiune pnevmatică, deşi Eliade vorbeşte despre o „sacralitate cosmică” destul de impersonală şi lispită de evidenţe mistice concludente, în acest caz tensiunea mistică nu este ignorată. Este însă clar că în Eliade se simte un fel de „dramatism” al libertăţii religioase de genul lui Dostoievski care are o profundă actualitate la nivelul cotidianului apropiat. De fapt în Eliade, mai ales pe fondul postmodern religios, opera lui devine un fel de actulitate profestică cu un destin exemplar. Spiritul creştin este trădat în mod perfid la multe nivele preferându-se tot felul de surogate religioase utopice la nivel macro.

Pentru Eliade religia este o manifestare a libertăţii umane, libertatea religioasă fiind manifestare esenţială a spiritului care nu poate fii disociată de persoană. În acest sens, spiritualitatea ortodoxă nu forţează pe nimeni la o practică de genul islamic sau a altor sisteme religioase totalitare prin înseşi structura internă a principiilor lor. Structura sacrului lui Eliade implică cu sine primatul ontologic al libertăţii umane asupra fiinţei şi necesităţii individuale. Sacrul poate fii accesibil numai la nivel mistic prin excelenţă şi nu la nivel metafizic. Sacrul prin urmare, aduce cu sine o „umplere” a acestui simţ mistic care se desăvrârşeşte în mistică. Metafizica rămâne statică şi ei îi este ascunsă misterul sfinţeniei în cele din urmă. Sacrul este permanent un mister al adâncurilor şi al contemplaţiei.

Este foarte clar că Eliade încearcă să creeze o „dialectică a sacrului” ceea ce ni se pare o degenerare tehnică a expresiei creatoare ce ţine de sfinţenie. Sunt multe aspecte importante – cel puţin din punctul nostru de vedere – cdare lui Eliade nu îi sunt familiare dacă este analizat dintr-o perspectivă ortodox estică. Nu prea credem în valabilitatea unei dialectici a sfinţeniei, ştiut fiind că în tradiţia ortodoxă dialectica ţine de domeniul filosofiei. Gândirea dialectică a fost peramnent un fel de condiţie *sine qua non* pentru estici, în timp ce vestul a preferat un fel de logică a puteri raţiuni. Dialectica prin sine însă se confruntă cu formalismul, legalismul, minimalismul unor concepte exterioare detaşate de dimeniusnea interioară a vieţii lăuntrice şi de cele duhovniceşti. Este clar că o dialectică a sfinţeniei nu poate oferii unirea sufletului cu Dumnezeu ci mai de grabă o dezintegrare a lui. Această dialectică face teologia o entitate moartă. Iată ce spune părintele Dumitru Stăniloae în acest sens: „lipsa dogmaticii în formaţia

---

164 Mircea Eliade, *Mitul eternei reîntoarceri* (Paris, 1949), p. 89.

teologului face din disciplinele teologice studii separate, cu probleme care au pierdut din vedere subordonarea unui scop unitar. Atenţia teologului este deviată de la Dumnezeu şi acţiunea lui la filologie, la istorie, la probleme socilogice etc privite prin ele însele. Problema centrală religioasă, legătura sufletului cu Dumnezeu, în care se rezolvă toate celelalte probleme, este dacă nu uitată pusă pe un plan secundar."[165]

Este foarte clar că pentru un diaclectician al istoriei religiilor, problema dialecticii per se este o metodă de izbăvire în faţa corpusului religios masiv de doctrine mai mult sau mai puţin diferite. La nivelul spiritual al duhoivniciei ortodoxe, se cere însă o dicernere (diakrisis) a spiritelor sau a duhurilor fiindcă nu pitem crede că astfel de viziune religioasă totalizatoare de genul propus de Eliade, are semnificaţie profundă în ultimă instanţă. O dialectică de genul *„coincidetia oppositorum"* tinde a fii în sine şi prin sine un joc dialectic menit să scoată un fel de realitate obiectivă între ceea ce este bine şi ceea ce este rău. Eliade nu crede că există profan pur ci permanent o combinare a celor două realităţi şi prin urmare nu există la nivel uman un „păcătos" absolut, au un sfânt absolut. Este clar că logica dialectică a lui coincidetia oppositorum are un anumit grad de disimulare dar şi de reconciliere a lucrurilor.

„Această paradoxală uniare a sacrului şi a profanului, a fiinţei şi a nefiinţei, a absolutului şi a relativului, a eternului şi a devenirii, este ceea ce revelează orice hierofanie, până la cele mai elementare... această unire a sacrului şi a profanului produce o trecedere prin diferite nivele de existenţă. Orice hierofanie arată coexistenţa existenţelor contradictorii: sacrul şi profanul, duhul şi materia, eternul şi non-eternul, şamd. Dialectica hierofaniilor sau manifestarea sacrului în lucruri materiale este obiectul unei teologii complexe de genul celei a Evului Mediu, vrând să arate că este o problemă cardinală în orice religie. Sa-r putea spune că toate hierofaniile sunt prefigurări ale miracolului înturpării, că orice hierofanie reprezită o încercare abortivă de a descoperii mitserul unirii lui Dumnezeu cu omul."[166]

---

165 Pr. Prof. Dumitru, Stăniloae, introducere al Hritos Adruţos, *Dogmatica Bisericii răsăritene* (Sibiu, 1930), p. V. Din acest motiv apar tot felul de forme extrem de obiectivare, *biblicism fundamentalist, dogmatism sau doctrinalism, moralism, pietism sau autoritarism ierarhic* ..." revelaţia Bisericii nu are „obiect" propriu zis al ei o sumă de adevăruri teoretice şi intelectuale abordare (doctrinalism) că adevărul acestei revelaţii nu este de natură conceptuală sau propoziţională, pentru că în esenţa Sa el este nu altceva decât Înseşi Persoana lui Hristos unul din Sfânta Treime, întâlnit şi cunoscut, în Biserică prin intermediul Bibliei, Tainelor, dogmei, cultului moralei, spiriualităţii – ca tot atâtea mijloace ale prezenţei Lui – sub indentitate alui persoanlă vie. Revelaţia, ca şi cunoaşterea Dumnezeuelui Celui unul în Treime, descoperit în Biserică, au un caracter persoanl şi experimental, sunt încă o experienţă accesibilă fiecărui creştin încoporat în trupul ecclesial al lui Hristos care este Biserica prin botez şi euharistie, care pri aceasta primeşte puterea de a răspunde chemării de a participa cu întreaga fiinţă, suflet şi trup în iubire de Dumnezeu, şi de aproapele, în rugăciune şi slujire, în viaţa dumnezeiască a Sfintei Treimi. Ioan Ică jr. Catehezele Sfântului Simeon Noul Teolog – un program de înnnoire duhovnicească a vieţii Bisericii Creştin Ortodoxe,"*Mitropolia Ardealului* noiembrie decembrie anul XXXIV, 1989, p. 68.

166 *Traite d'histoire des religios* (Paris, 1929), p. 29.

Este evident că pentru Eliade nostalgia „paradisului pierdut” este un fel de mnaifestare pentru reîntregire care presupune şi un joc diaelectic al conicidenţei opoziţiilor. În dorinţa de a redobândii acets paradis pierdut, omul este capabil de a percepe contradicţiile ca şi aspecte compelmentare unei realităţi unice. Această unitate primoardină a fost ruptă ca şi consecinţă a unei *schisma primoardiale.* „Lumea a venit în existenţă ca şi consecinţă a unei *rupturi* în unitatea primordială.”[167]

Eliade crede că în stadiul stării mai dinainte de cădere şi a dobândirii acestuia în cadrul sucesiunii primordiale. Această redobândire se poate face prin dialectică, prin unitatea binelui şi a răului şi prin reconcilierea mitologică dintre Dumnezeu şi cel rău. Eliade vorbeşte şi de posibilitatea unui *Deus otiosus* a unui Dunmnezeu care a obosit de creaţie şi care îşi lasă creaţia în mâinile unui demiurg; în duhovnicia ortodoxă se poate ajunge nu numai la o stare de mai dinainte de cădere, ci se poate ajunge la o stare mai mult decât atât, la o stare de îndumnezeire totală (theosis). Căderea primordială a însemnat începutul tragic al istoriei umane. Căderea a reprezentat prima desacralizare, prima lipsă de înduhovnicire, de viaţă divină pe pământ. Acest lucru se vede la nivelul omului postmodern într-o dimensiune diferită. Descoperind faptul că viaţa este un sar sacru, care are ample şi variate versiuni şi rerurse interne, omul postmodern nu aplică o religie dialogică cu Dumnezeu în care darurile Creatorului sunt oferite ca şi mulţumire Creatorului, ci din contră, postmodernul se „intoxică” cu ele, folosindu-le în mod abuziv. Astfel, darul scump al vieţii devine un fel de pierdere energetică, o pierdere a resurselor în spre o degenerescentă de nivel economic sau de nivel industrial reflectată la nivelul pierderilor sau a poluării chimice treptate. Într-un poem taoist se vorbeşte despre *„începutul Matelui Artificiu”*.[168] Credem că economia mondială este un mare artificiu ce nu poate fii categorisit la nivel spiritual destul de clar în sensul că nu i se cunosc implicaţiile depline.

Sacralitatea pentru Eliade are tot felul de nunaţe ambigue. Este destul de clar că toţi caută într-un fel sau altul sacralitate, iar după expresia lui Maxim Mărturisitorul ea este căutată într-o direcţie greşită până şi în orgiile sexuale: „oamenii îăşi pierd individualitatea în orgie, care combină într-o singură unitate vie. Astfel se efectuează o fuziune totală a emoţiilor, în care nici „forma” şi nici „legea” nu este observată. Se încearcă intrarea în stadiul haotic primar, pre-formal – stadiu care corespunde într-o dimensiune cosmologică lipsei de formă haotică primordială... şi mai departe prin regresia înt-run haos mitic care a existat mai îniante de creaţie, origia face posibilă ca creaţia să fie repetată. Prin ea omul are posibilitatea să se întoarcă în spre stadiul amorf, noctorun al haosului şi astfel să fie renăscut mai vigutor oricând pe timpul zilei. Ca şi scufundarea în apă, orgia distruge creaţia în acelaşi timp regenerându-o, prin ea

167 Mircea Eliade, *Mefistofel şi androginul* (Paris, 1962), p. 116.

168 Arthur Waley, *The way and its power,* (Londra, 1956, p. 165.

omul speră să se indentifice pe sine cu existenţa fără formă pre-comsică, să se poată reîntoarce pe sine restaurat şi regenerat într-un cuvânt, „un om nou."[169]

Este destul de adevărat că în sens teologic şi doctrinar Mircea Eliade este destul de departe de a înţelege ce înseamnă o duhovnicie autentică a Bisericii, de care se situează pe sine destul de departe la nivelul operelor sale. Direcţia spirituală a lui Eliade este cât se poate de departe de o sevă autenitcă rezultând mai mult într-o confuză ambiguitate de viziune pentru omul modern: „dorinţa de a descifra scenarii inţiatorii în literatură, arte plastice şi cinema denotă nu numai o reevaluare a iniţierii, ca şi u proces de regenerare spirituală şi transfromare, dar şi o nostalgie pentru o experienţă echivalentă. În Occident iniţierea în sensul stric şi tradiţional al cuvântului a dispărut de mult. Dar simbolurile iniţiatorii şi scenariile suprevieţuiesc la un nivel inconştient, cu precădere în visuri şi universuri imaginare. Este destul de semnificativ că aceste lucruri sunt studiate astăzi cu un interes care cu greu putea fii conceput acum 50 sau 60 de ani. Freud a arătat că anumite tendinţe şi decizii existenţiale nu sunt conştiente. Pentru acest motiv puternica atracţie pentru opere artistice şi literare cu o puternică structură iniţiatorie este foarte importantă. Marxismul şi psihologia adâncurilor au ilustrat eficacitatea aşa numitei demistificări când cineva vrea să descopere adevărul – sau oirginalul – despre semnificaţia comportamentului, a acţiunii sau a creaţiei culturale. În cazul nostru trebuie să demistificăm lumile profane aparente şi limbajul literaturii, al artelor plastice, a cinematografului, ca să putem discerne elementele lor „sacre", deşi este un „sacru" ignorat, camuflat sau degradat. Într-o lume desacralizată ca a noastră, sacrul este prezent şi activ cu precădere în universul imaginare."[170]

d) Concluzii cu privire la Mircea Eliade

Mircea Eliade se situiează pe sine confuz şi destul de controversat cu privire la o viziune ortodoxă autentică. În final se poate observa o degenerescenţă în spre o mistică modernă destul de minimală. Ca şi analist şi ca şi misgtagog Eliade se situează doar pe postul de „preperator" şi „iniţiator" primar spre o mistagogie creştină el nu este mistagog ci doar un deschizător de cale în această direcţie. Există astfel un fel de dramă sau de tragedie înscrisă în tocmai în sensul ultim al libertăţii religioase de a alege între diferite sisteme şi credinţe. În acelşai timp libertatea religioasă precum este reflectată de Eliade este un „mister" al căror personaje sunt reprezentate la nivel

169 Mircea Eliade, *Tratat de istoria religiilor,* (Paris, 1949), p. 389.

170 Mircea Eliade, *The quest for history and meaning in history* (Chicago, 1969), p. 128.

dialectic prin Divin şi om, prin camuflarea sau declamuflarea sacrului în profan, unitatea biologic-psiholoigcă teantropică a omului este în sine reflecţiia vieţii dumnezeieşti. Imaginaţia, ca şi sursă şi focar de manifestare al sacrului, după cum este văzută de Eliade, este un fel de *„utopie secularizată";* un fel de scenariu fictiv inconsistent şi lipsit de relevanţă cu conotaţii ştiinţifice la nivel mistic, biologic, social, filosofic.[171]

Viziunea spirituală a lui Eliade este în sine una „dramatică" care eşuaiză a fi creştină în cele din urmă. Eliade însuşi devine prins în propria profunzime, profunzime care este prin sine deficitară la nivel mistagogic, aceasta prin crearea unui sistem attâ de deficitar la nivel spiritual. Creaţia lui Eliade are prin sine o criză „eshatologică", elementară tinzând mai mult în spre un panteism hindus decât spre un monoteism ortodox sau creştin în ultimă instanţă. Totuşi, prin Eliade se poate atrage atenţia asupra clericalismului, ritualismului, triumfalismului religios, autosuficenţă religioasă, lipsa de simţ de responsabilitate religioasă, compomisul cu tot felul de doctrine şi sisteme religioase neautentice. Prin opera fabuloasă lăsată ca şi moştenire patrimoniului şi culturii în genere, vorbele lui Kierkegaard se împlinesc deplin în Eliade: *„secretul comunicării constă în a îl elibera pe celălalt."*[172]

BIBLIOGRAFIE

1. Sfânta Scriptură (Bucureşti, 1988)
2. Andrei Andrecuţ, *Spovedanie şi comuniune* (Alba Iulia, 1998).
3. Aron Raymond, *Sociologia comunismului* (Gallimard: Paris, 1981).
4. Augustin, *De magistro* (Humanitas: Bucureşti, 1994).
5. Berdiaev, N. A., *Dialectica eseţială a divinului şi a umanului* (Moscova, 1952).
6. Basilevsky Moise, *Influenţa monoteismului asupra dezvolătrii conştiinţelor* (Kiev, 1883).

171 N. A. Berdiaev, *Dialectica esenţială a divinului şi umanului* (Moscova, 1952).

172 Fancois Bosquet, *Le Christ de Kierkegaard: devenit chrestien pour la passion d'exister* (Paris, 1999), p. 57.

7. Băncilă Vasile, *Nae Ionescu în conştiinţa contemporanilor săi* (Criterion: Bucureşti, 1998).

8. Bierkerts Sven, *The gutenberg elegies: the fate of reading in an electronic age* (Faber and Faber: Boston, 1994).

9. Bordeainu Dumitru, *Mărturii din mlaştina dispărării* (Bucureşti, 2001).

10. Borella Jean, *Criza simbolismului religios* (Institutul european: Iaşi, 1995).

11. Bosquet Francois, *Le Christ de Kirkegaard: devenit chretien pour la passion de exister* (Paris, 1999).

12. Buglacov Serghei, *Ortodoxia* (Editura Paideia: Bucureşti, 1994).

13. Blaga Lucian, *Cunoaşterea luciferică* (Humanitas: Bucureşti, 1993).

14. Chiachr Dan, *Gânduri despre Nae Ionescu* (Institutul european: Iaşi, 1994).

15. Dan Chiachir, *Cronica ortodoxă* (Timpul, 1994).

16. Cioran Emil, *Antropologia filosofică* (Craiova, 1991).

17. M. De Corte, *La doctrine de intelligence chez Aristote* (Paris, 1934).

18. Cranic Nichifor, *Nostalgia Paradisului.*

19. Cranic Nichifor, *Sfinţenia – împlinirea umanului* (Iaşi, 1993).

20. Culianu Ioan Petru, *Călătorii în lumea de dincolo* (Bucureşti, 1994).

21. Culianu Ioan Petru, Eros şi magie în Renaştere (Nemira: Bucureşti, 1994).

22. Caludel Paul, Un poet priveşte crucea (Bucureşti, 1994).

23. Sfântul Ioan Damschinul, Dogmatica (Scripta: Craiova, 1993).

24. Delumeau Jean, *Dumnezeu şi noi* (Mowbray, 1957).

25. Descartes Rene, *Discurs asupra omului* (Paideia: Bucureşti, 1995).

26. Pierre Theilard de Chardin, *Fenomenul uman* (Aion: Oradea, 1997).

27. Dinu Mihai, *Gutenberg, computer, internet* (Bucureşti, 2000).

28. Dionisiatul Teoclit, *Dialoguri la Athos* (Deisis: Alba Iulia, 1994).

29. Dionisie Areopagitul, *Teologia mistică.*

30. E. R. Dodds, *Elements of theology* (Oxford, 1933).

31. Eliade Mircea, *Împotriva deznădedjii,*

32. Eliade Mircea, *No souvernirs* (Harper and Row: New York, 1977).

33. Eliade Mircea, *Sacrul şi profanul* (Bucureşti, 1995).

34. Eintein Albert, *Teoria relativităţii* (Bucureşti, 1992).

35. Faras Philotheos, *Functional and fisfunctional christianity* (HCOP Brookline Massachutestts, 1998).

36. Florenski Paul, *Stâlpul şi temelia adevărului* (Polirom: Iaşi, 1999).

37. Florovsky Geroges, *Creation and redempiton* (Massachusetts, 1976).

38. Ficeac Bognad, *Tehnici de manipulare* (Nemira: Bucureşti, 2001).

39. Carolus du Frense şi Dominus du Gange, *Glossarium and Scripturas mediae infirmae latinitatis* (Paris, 1736).

40. Funkenteian Amos, *Teologia şi imaginaţie ştiinţifică* (Humanitas: Bucureşti, 1998).

41. Galeriu Constantin, *Jertfă şi răscumpărare* (Harisma: Bucureşti, 1993).

42. V. A. Gheroghiu, *Hipnoza* (Editura ştiinţifică şi enciclopedică: Bucureşti, 1977).

43. Gould Stephen Jay, „Is a new general theory of evolution emerging?” Palebiology (vol., 6, nr. 1, 1980).

44. Harpham Geoffry, *The ascetic imperative în culture and criticism* (New York, 1987).

45. GWF Hegel, *Prelegeri de filosofie a istoriei* (Humanitas: Bucureşti, 1997).

46. Heidegger Martin, *Repere pe drumul gândirii* (Buucreşti, 1988).

47. Panaiotis Nellas, *Omul animal îndumenzeit* (Editura Deisis: Sibiu, 1994).

48. Diac. Asistent Ioan Ică jr., *Părintele P A Florevsky (1882-1937)* Revista teologică 1 (73) (1991) nr. 5, pp. 3-13.

49. Diacon Asistent Ioan Ică jr., „Sfântul Diadog al Foticeii despre îndumnezeire şi vederea lui Dumnezeu" *Mitropolia Ardealului* mai iunie anul XXXIV.

50. Iernuca Virgil, *Fenomenul Piteşti* (Humanitas: Bucureşti, 1990).

51. Ionescu Nae, *Curs de metafizică* (Bucureşti, 1995).

52. Ionescu Nae, *Die logistikos versuch einen neunen Begrunchung der Matematik* [teza a fost publicată postum în *Izvoare de filosofie, Culegere de studii şi texte* (Editura Bucovina: Bucureşti, 1994).

53. Ionescu Nae, *Doctrinele partidelor politice* – Sindicalism (conferinţă rostită în 1923) şi publicată de Institutul Social Român, (Editura Cultura Naţională, Bucureşti, 1924 pp. 173-185).

54. Ionescu Nae, *Curs de teorie a cunoştinţei* (1925-1926) curs universitar.

55. Ionescu Nae, *Filosofia catolicismului* (curs universitar manuscris)

56. Ionescu Nae, *Filosofia protestantismului* (curs universitar manuscris)

57. Idem, *Faust şi problema mântuirii* (curs universitar manuscris)

58. Idem. *Logica colectivelor* (curs universitar manuscris)

59. Idem *Istoria logicii* (Curs universitar, 1920-1930).

60. Idem. *Logica românească* (curs universitar manuscris)

61. Ideam prefaţă la volumul *De două mii de ani* de M. Sebastian.

62. Idem, *Roza vânturilor* (Bucureşti, 1937).

63. Ionescu Nae-Elena Margareta Fotino, *Corpespondenţa de dragoste* (1911-1935) (Anastasia Bucureşti, 1997).

64. Sfântul Irineu, *Adversus haeresis.*

65. James William, *La experience religioase.*

66. Jaspers Karl, *Origin and goal of history* (New York, 1952).

67. Kalomiros Alexandros, *Sfinţii părinţi despre originiele şi destinul omului şi al cosmosului* (Sibiu, 1998).

68. Louth Andrew, *Desluşirea tainei* (Sibiu, 1999).

69. Lazareev Viktor, *Originile renaşterii italiene – protorenaşterea* (Meridiane Bucureşti, 1994).

70. Lazurca Marius, *Invenţia trupului* (Anastasia: Bucureşti, 1994).

71. Lefebre Henri, *Position: contre les techoncrates* (Paris, 1967).

72. Levinas Emmanuel, *Humanism de l'autre home* (Paris, fata morgana).

73. Alain de Libera, *cCearta universaliilor* (Amacord: Timişoara, 1999).

74. Mehrabian D., *Non verbal comunication* (Aldine, 1972).

75. Nicolae Mladin, *Prelegeri de mistică ortodoxă* (Târgu Mureş, 1996).

76. Mureşan Pavel, *Învăţarea eficentă şi rapidă* (Editura Ceres: Bucureşti, 1990).

77. Noica Constantin, *Tratatul de ontologie* (Bucureşti, 1981).

78. *Persoană şi comuniune* (Sibiu, 1993).

79. *Predania* (Deisis: Sibiu, 2001).

80. Noica Constantin, „Ce învaţă filosofii de la Nae Ionescu" articol apărut în *Vremea*,anul X, nr. 490, 6 iunie 1937.

81. Popescu Dumitru, *Ortodoxie şi contemporanietate* (Bucureşti, 1996).

82. Idem, *Ştiinţă şi teologie* (Bucureşti, 2001).

83. Prantl Karl, *Gheschichte der Logik in Abenlande* (Leipzig, 1867).

84. Preda Radu, *Jurnal cu Petre Ţuţea* (Bucureşti, 1992).

85. Denis de Rougement, *Partea diavolului* (Anastasia: Bucureşti, 1994).

86. D. D. Roşca, *Existenţa tragică* (Editura Dacia: Cluj Napoca, 1995).

87. Drd. Săndulescu Gheorghe, „Învăţătura Sfântului Grigorie de Nyssa despre căderea omului şi păcatul originar, *Studii teologice* seria II; anul XXXIX, nr. I ianuarie februarie 1987 Bucureşti.

88. Schmemann Alexander, *Euharistia* (Bucureşti, 1991).

89. Schuon Fritjof, *Despre unitatea transcedentă a religiilor* (Humanitas: Bucureşti, 1994).

90. Sfântul Simeon Noul Teolog, *Imnele iubirii dumnezeieşti* (Craviova, 1991).

91. Arhimadritul Sofronie, *Viaţa şi învpţăturile stareţului Siluan Atonitul,* (Deisis: Sibiu, 1999).

92. Adrienne von Speyr, *Misterul morţii* (Anastasia: Bucureşti, 1996).

93. Spdlik Tomas, *Spiritualitatea răsăritului creştin* vol.1 (Deisis: Sibiu, 1997).

94. Ieromonah Stanciu Mihail, *Seensul creaţiei: actualitatea cosmologiei sfântului Maxim Mărturisitorul* (Slobozia, 2000).

95. Steinardt Nicolae, *Cartea împărtăşirii* (Cluj, 1995).

96. Idem, *Dăruind vei dobândii* (Baia Mare, 1992).

97. Idem *Drumul către isihie* (Cluj Napoca, 1999).

98. Idem *Între lumi* (Târgu Mureş, 1994).

99. Idem *Primejdia mărturisirii* Cluj Napoca, 1998).

100. Idem, *Monologul polifonic* (Cluj Napoca, 1993).

101. Pr. Prof. Stăniloae Dumitru, *Ascetica şi mistica* (EIBMBOR: Bucureşti, 1992).

102. Idem. *Maşinismul în viaţa spirituală* Anuar (Sibiu, 1935).

103. Idem *Reflecţii despre spiritualitatea poporului român* (Craiova, 1992).

104. Thibon Gustave, *De la divin la politic* (Bucureşti, 1997).

105. Tudor Sandu, *Un trezitor de conştiinţe: profesorul Nae Ionescu,* apărut în Credinţa, nr. 359 10 februarie 1935.

106. Ţuţea Petre, *Lumea ca treatru,* (Bucureşti, 1993).

107. Idem *Trarat de antropologie creştină omul problemele sau cartea întrebărilor* (Iaşi, 1992).

108. Sfântul Vasile cel Mare, *Comentarii la profetul Isiaia* 95, PG Migne.

109. Sfântul Simeon Noul Teolog, *Imne, epistole capitole,* (Deisis: Sibiu, 2001).

110. Stich Samuel, *Ehat every speacker cognizes* Bihaviorial and brain sciences, 3, 39-40, 1980.

111. Şora Mihai, *A fi, a face, a avea* (Cartea românească: Bucureşti, 1985).

112. Vulcănescu Mircea, *Nae Ionescu aşa cum l-am cunoscut* (Humanitas: Bucureşti, 1992).

113. Yannaras Christos, *Heidegger şi areopagitul* (Bucureşti, 1996).

114. Yates Fracisc, *iluminarea rozcruciană* (Londra, 1972).

115. Upanişadele

116. Zizioulas Ioannis, *Fiinţa ecclesială* (Bucureşti, 1996).

117. Zimmmer Heinrich, *Filosofiile indiei* (Humanitas: Bucureşti, 1997).

POST SCRIPTUM

Lucrarea de faţă a fost scrisă de studentul Radu Teodorescu pentru titlul de licenţiat în teologie la Facultatea de Teologie Ortodoxă 1 decembrie 1918 din Alba Iulia sub îndrumarea catedrei de spiritualitate deţinută de IPS Andrei Andreicuţ. Idea lucrării am avut-o într-o convorbire de seara cu Înalt Prea Sfinţia sa undeva prin luna mai 1998 în ultimul an de seminar teologic. Lucrarea a fost începută în Cugir în vara anului 2001 continuată la Saint Tikhon Orthodox Theological Seminary [Pennsylvania SUA] şi terminată în Detroit Michigan în 2002. Radu Teodorescu s-a născut în Cugir pe 24 noiembrie 1978 unde din părinţii Teodorescu Petru şi Domnica. La Cugir a terminat şcoala primară. Studii la Seminarul Teologic Ortodox „Mitropolit Simeon Ştefan," din Alba Iulia între 1993-1998. Din anul 1998 student la Facultatea de Teologie Ortodoxă din Alba Iulia şi din 1999 student la Seminarul Teologic Ortodox Sfântul Tihon din SUA în programul de master of divinity.

CUPRINS

   f. Atributele lui Hristos

   g. Paralelă între Hristos şi Don Quijote

3. Petre Ţuţea – un „mistagog” al teologiei realului absolut

   a. Scurtă autobiografie şi trecere în revistă

   b. Oralitatea stitului lui Petre Ţuţea cu implicaţiile retorice ce se dejgajă din el

   c. Transformarea mistică a lui Ţuţea şi abadonarea filosofiei

   d. Psihologie şi ştiinţă în contextul ortodox creştin

   e. Ţuţea între politică şi teologie

   f. Câteva consideraţii cu privirela calmarea neşiniştilor metafizice

   g. Adevărul cu implicaţiile sale teologic-filosofice

   h. Ţuţea ca şi om renascentist şi critica renaşterii cu derivaţiile modernităţii şi umansimului secular

4. Nae Ionescu – modelul profesorului şi mistagogului creştin

   a. Prezentare generală a persoanlităţii

   b. Spiritualitatea lui Nae Ionescu

   c. Nae Ionescu şi viziunea lui asupra Romano Catolicismului

   d. „Faptul magic” şi „faptul mistic”

   e. Adevărul logic şi adevărul personal

   f. Concluzii referitoare la persoanlitatea lui Nae Ionescu

5. Mircea Eliade – model de practică ortodoxă intelectuală incertă

   a. Privire de ansamblu la adresa persoanlităţii lui Mircea Eliade dintr-o perspectivă ortodoxă.

   b. Dialectica sacrului şi a profanului

   c. Câteva confuzii în Mircea Eliade în ceea ce priveşte viziunea ortodoxă

d. Concluzii cu privire la Mircea Eliade